Publicaciones U-PIEB

Sistematización de experiencias en desarrollo comunitario orientado a la niñez
Santiago Zúñiga Murillo (Comp.)
U-PIEB y Visión Mundial

Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social
(Segunda edición)
Hubert Mazurek
U-PIEB

Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas
(Tercera edición)
Mario Yapu (coord.), Denise Arnold, Alison Spedding, Rodney Pereira
U-PIEB

Investigación y sistematización de experiencias sociales y educativas. Trabajo con niñas, niños, adolescentes y jóvenes de La Paz, Cochabamba, Oruro, Santa Cruz y Tarija
Mario Yapu (coord.)
U-PIEB, Terre des Hommes y Plan Internacional

El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX
Ana María Lema Garrett
U-PIEB y Editorial El País

Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas públicas
Mario Yapu
U-PIEB e IBASE

Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos
Oscar Bazoberry Chali
U-PIEB y CIPCA

Relaciones interculturales, sociopolíticas y productivas en municipios de Santa Cruz y Cochabamba
Lorenzo Soliz Tito, Judith Marca Cáceres, Nicómedes Navia Alavi
U-PIEB y CIPCA

Este libro contiene cuatro estudios que se aproximan a la noción del Vivir Bien en Bolivia desde geografías distintas pero con un propósito similar: conocer las percepciones en relación a este concepto desde la realidad cotidiana de diversas regiones del país. La presentación de los trabajos va de lo indígena campesino-rural a lo urbano, a través de la siguiente ruta: Jesús de Machaca (provincia Ingavi, La Paz), San Ignacio de Mojos (provincia Mojos, Beni), La Guardia (provincia Andrés Ibáñez, Santa Cruz) y Jaihuayco (distrito 5 de la zona sur de la ciudad de Cochabamba).

En conjunto, los estudios confirman la diversidad cultural y geográfica de sentidos, percepciones y representaciones en torno al Vivir Bien en Bolivia. En este sentido, mientras el elemento constitutivo del Vivir Bien en el mundo indígena es, ante todo, el territorio —asociado a la identidad, la producción agropecuaria, la cultura y la comunidad— en los ámbitos citadinos se produce una transición de este concepto en función de los desplazamientos urbano-rurales, los vaivenes identitarios, el desarrollo urbano y el despliegue de un sinnúmero de actividades económicas de diversa índole.

ISBN: 978-99954-57-16-7



2012

Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana

U-PIEB

Vivir Bien

significados y representaciones desde la vida cotidiana

Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y, zona sur Cochabamba



Rolando Mamani Pacasi
Wilder Molina Argandoña
Fabiana Chirino Ortiz
Tiina Saaresranta



serie Investigaciones

La Universidad de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB) es una institución que promueve la formación de investigadores y profesionales en ciencias económicas, sociales y humanas, calificados mediante programas de postgrado de Actualización, Especialización y Maestrías, combinando la modalidad de enseñanza presencial, semipresencial y virtual.

En ese marco, también impulsa la realización de actividades de formación para los investigadores de las convocatorias del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y para los docentes de las universidades; además de apoyar iniciativas de otros institutos y centros de investigación que promueven la formación - investigación de profesionales a nivel de postgrado en los ejes temáticos de la Universidad.

El Ministerio de Educación a través de la Resolución Ministerial 223/02 de 23 de julio de 2002, autoriza el funcionamiento de la U-PIEB como Universidad de Postgrado.

Los objetivos de la U-PIEB son:

- Formar recursos humanos para el desarrollo integral del país, con excelencia académica, visión estratégica y sensibilidad social.
- Contribuir al desarrollo del pensamiento crítico nacional con base en investigaciones empíricas, estratégicas y teóricas.
- Generar nuevos modelos de análisis con una visión interdisciplinaria que permitan una mejor comprensión de los problemas del país y propongan soluciones.
- Profundizar en el uso de metodologías, técnicas e instrumentos de análisis cualitativo y cuantitativo de investigación, con el fin de contribuir a la calidad y excelencia de la investigación.

Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana

Cuatro miradas:
Jesús de Machaca (La Paz),
San Ignacio de Mojos (Beni),
La Guardia (Santa Cruz)
y zona sur Cochabamba

Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana

Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y zona sur Cochabamba

Rolando Mamani
Wilder Molina
Fabiana Chirino
Tiina Saaresranta





La Paz, 2012

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.

Mamani Pacasi, Rolando y otros

Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana. Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y zona sur Cochabamba / Rolando Mamani Pacasi; Wilder Molina; Fabiana Chirino; Tiina Saaresranta. -- La Paz, Embajada del Reino de los Países Bajos; Fundación PIEB, 2012.

542 p.; cuads.; maps.; grafs.; fots.: 23 cm. -- (Serie Investigación U-PIEB)

D.L. : 4-1-2147-12
ISBN: 978-99954-57-51-8 : Encuadernado

VIVIR BIEN / SUMA QAMAÑA / VIDA ARMONIOSA / ÑANDEREKO / VIDA BUENA / TEKO KAVI / TIERRA SIN MAL / IVI MARAEI / CAMINO O VIDA NOBLE / QHAPAJ ÑAN / DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL / DESARROLLO HUMANO / RECIPROCIDAD / INDICADORES DE DESARROLLO / PROGRESO / BIENESTAR / IDENTIDAD CULTURAL / PARTICIPACIÓN COMUNITARIA / PARTICIPACIÓN SOCIAL / DERECHOS CIUDADANOS / PRODUCCIÓN / TRABAJO / EMPLEO / SEGURIDAD ALIMENTARIA / VIVIENDA / SERVICIOS BÁSICOS / EDUCACIÓN / CONOCIMIENTO / SALUD / CULTURA / TIERRA / TERRITORIO / MIGRACIÓN / JESÚS DE MACHACA / LA PAZ / SAN IGNACIO DE MOJOS / BENI / LA GUARDIA / SANTA CRUZ / COCHABAMBA /

1. título **2.** Serie

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 - 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundacion@pieb.org
Página web: www.pieb.org / www.pieb.com.bo
Casilla 12668
La Paz, Bolivia

Edición: Víctor Orduna

Diseño gráfico de cubierta: PIEB

Diagramación: Alfredo Revollo Jaén

Impresión: Plural Editores

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice general

Presentación 7

Introducción 9

I. Jesús de Machaca
El *Vivir Bien* en clave aymara:
identidad, tierra y comunidad 27
Rolando Mamani Pacasi

II. San Ignacio de Mojos
Territorios indígenas, la geografía del *Vivir Bien* 119
Wilder Molina

III. La Guardia
Rastros del *Vivir Bien* en un municipio con
desarrollo urbano y crecimiento económico 289
Fabiana Chirino

IV. Jaihuayco (zona sur de Cochabamba)
Transiciones del *Vivir Bien*: migraciones y tejidos
urbano-rurales 447
Tiina Saaresranta

Autores 541

Presentación

La Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB) tiene entre sus tareas gestionar y ejecutar proyectos de investigación sobre temas relevantes y estratégicos para el país y difundir sus resultados. Es así que durante el año 2008, con el objeto de responder a los requerimientos del proceso de cambio que atraviesa Bolivia en el campo del conocimiento, se diseñó el "Proyecto de apoyo a la construcción de indicadores del *Vivir Bien*" que consideraba varias actividades orientadas a la generación de información e insumos de este nuevo concepto de desarrollo para la aplicación en las políticas públicas. La iniciativa contó con el apoyo, en una primera etapa, del Ministerio de Planificación del Desarrollo; posteriormente la Universidad PIEB continuó su ejecución con el auspicio de la Embajada Real de los Países Bajos.

Dentro del proyecto, se consideró la realización de investigaciones etnográficas en diferentes puntos del país que permitieran conocer las percepciones y los significados que los actores sociales de estos lugares tienen sobre el *Vivir Bien*. En ese marco, se desarrollaron cuatro estudios coordinados por Mario Yapu (sociólogo y antropólogo). Dos en zonas rurales: Jesús de Machaca (La Paz), a cargo de Rolando Mamani (politólogo), y San Ignacio de Mojos (Beni), realizada por Wilder Molina (sociólogo); y dos en áreas urbanas: La Guardia (Santa Cruz), a cargo de Fabiana Chirino (psicóloga social), y el distrito 5, Jaihuayco, de la ciudad de Cochabamba realizada por Tiina Saaresranta (politóloga).

Es grato para la Universidad PIEB presentar el libro *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana* que contiene valiosos datos, testimonios, información y análisis sobre un tema, aún, poco investigado en la diversa realidad social del país y que está presente en el diseño del nuevo Estado Plurinacional.

Godofredo Sandoval
Rector U-PIEB

Introducción

El tema del *Vivir Bien* fue reavivado, hace algunos años, por los debates para la elaboración de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) durante la Asamblea Constituyente y por el diseño del Plan Nacional de Desarrollo (PND)[1], lo cual hizo que surja interés sobre este tema en los actores del poder público, en instancias de la cooperación internacional y en otras instituciones de la sociedad civil nacional. Así, en 2008, desde la Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB), elaboramos un proyecto con varios componentes, entre ellos la realización de investigaciones cualitativas y etnográficas, de manera que contribuyese significativamente a la implementación del *Vivir Bien* en las políticas públicas. Si bien, inicialmente, el proyecto tuvo la participación del Ministerio de Planificación, el mismo se terminó de ejecutar con la conducción de la U-PIEB durante el segundo semestre de 2009 y los primeros meses de 2010.

Con estos antecedentes, este libro —*Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*— contiene los cuatro estudios realizados en el marco del mencionado proyecto cuya intención es aproximarse a la noción del *Vivir Bien* desde geografías distintas pero con un propósito similar: tratar de conocer las percepciones sobre el mencionado concepto a partir de la realidad social concreta de diversas regiones del país. En este sentido, el orden de presentación de las investigaciones va de lo indígena-campesino rural a lo urbano empezando por el municipio de Jesús de Machaca (provincia Ingavi, La Paz), para continuar por los municipios de San Ignacio de Mojos (provincia Mojos, Beni) y La Guardia (provincia Andrés Ibáñez, Santa Cruz), y concluir en el distrito 5 —denominado Jaihuayco— de la zona sur de Cochabamba (ver Mapa 1). De tal manera que la variedad geográfica de los estudios reunidos alcanza a cuatro departamentos del país pero, sobre todo, a la notable manifestación de la condición

1 Desde 2009 se han publicado diversos ensayos sobre el *Vivir Bien* (Huanacuni, 2010; Farah y Vasapollo, 2011; De Marzo, 2010 y PNUD, 2011, entre otros).

plurinacional de Bolivia —expresada en lo aymara, quechua, mojeño, chimane, yuracaré y movima, entre otras identidades culturales— y al entramado de migraciones, de vínculos entre lo urbano y lo rural, y de movimientos económicos predominantemente comerciales que caracterizan, específicamente, a la periferia urbana de Cochabamba y de La Guardia.

Como se mencionó, todos los estudios fueron realizados entre fines de 2009 y principios de 2010 por lo que median poco más de dos años entre aquellas fechas y la publicación. Con todo, el libro resulta pertinente por varias razones como la escasa literatura disponible sobre el tema (tanto a nivel regional como en Bolivia) y la dificultad metodológica que entraña el intento de dar cuerpo, desde la realidad, a un concepto —el *Vivir Bien*— utilizado profusamente para describir, muchas veces, una búsqueda, un deseo y una necesidad, más o menos generalizados, de cambio respecto a los postulados clásicos del desarrollo. Así, como es natural, por la particularidad de las circunstancias históricas de la región, al nombrar el *Vivir Bien* se lo hace, usualmente, sin precisar contenidos y en oposición, más bien, a una forma aparentemente agotada y ajena de entender el desarrollo. Sin embargo, la repetición casi automática del *Vivir Bien* sin concretar contenidos aplicables a la realidad de la vida pública conlleva riesgos; entre ellos, el confinamiento del término a la mera retórica.

Por ello, el valor fundamental de los cuatro estudios realizados en paralelo es indagar el rastro del *Vivir Bien* desde la perspectiva de las comunidades, los vecinos, los trabajadores, las localidades, los barrios, la niñez y la tercera edad, situándose en realidades sociales, económicas y culturales locales específicas. En consecuencia, se trata de contribuir a paliar el déficit de información en torno a lo que piensan los ciudadanos sobre el *Vivir Bien* pues, hasta ahora, públicamente, ha prevalecido el discurso de los Estados —y, en particular, del Estado boliviano y del ecuatoriano que incorporaron distintas acepciones del *Vivir Bien* en sus nuevas constituciones— sobre este paradigma originado en las cosmovisiones indígenas.

En este contexto, lo sucedido entre 2010 y 2012 en Bolivia —con la denominada puesta en marcha del Estado Plurinacional y la aprobación de una ley contra el racismo y de una nueva ley educativa[2],

2 Ley 045 contra el Racismo y toda forma de Discriminación, de octubre de 2010 y Ley 070 de la Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”, de diciembre de 2010.

entre otras— reafirma la necesidad de indagar los significados y las representaciones del *Vivir Bien*, y su articulación con la concepción y el diseño de políticas públicas en relación a la arquitectura estatal de la plurinacionalidad que está, por lo menos enunciativamente, en pleno desarrollo.

Por todo ello —y al ser un conjunto de estudios los que se reúnen en este volumen— se propone aquí una introducción un tanto extensa en la que se exponen los referentes históricos bolivianos que pusieron el *Vivir Bien* en el tapete del debate político, algunos elementos teóricos en torno a la crítica al desarrollo (e, inclusive, al *Vivir Bien* como nuevo paradigma) y el panorama global que ofrecen los resultados de las cuatro investigaciones, enmarcados en la coyuntura política nacional.

Mapa 1. Ubicación geográfica de las cuatro zonas de estudio

Fuente: Elaboración propia.

1. ALGUNOS DESAFÍOS TEÓRICOS ACERCA DEL *VIVIR BIEN*

Históricamente, desde mediados de la década pasada, el *Vivir Bien* ingresó en el debate político e ideológico de transformación en algunos países latinoamericanos, como Ecuador y Bolivia. Este hecho es eminentemente político, pero implica algunos desafíos más allá de este ámbito: por un lado, plantea la tarea de conceptualización y operacionalización de esta noción para la *política pública* social, económica y cultural, etc., pues no está claro si el *Vivir Bien* es un *enfoque* (una forma de mirar las cosas y el mundo) —y como tal trasciende a todas las acciones políticas— o bien es parte operable de la acción y, por ende, utilizable como "nivel de vida", "nivel de bienestar", "nivel de felicidad", etc. Por otro lado, el tema pone frente a nosotros problemas epistemológicos pues el *Vivir Bien* no está suficientemente circunscrito y delimitado en el plano conceptual ni en los mecanismos de producción del objeto y tampoco en sus implicaciones metodológicas de resolución de problemas de conocimiento; al menos si se lo pretende asumir como parte central de un nuevo paradigma tal y como muchos ensayos han planteado (Farah y Vasapollo, 2011).

Además, como se ha señalado —ya sea desde el ámbito político o desde la intelectualidad— la fuente principal de inspiración de este concepto parece provenir de la cosmovisión indígena, lo cual hace pensar, por una parte, que los intelectuales del mundo académico occidental ya no son capaces de encontrar soluciones a los problemas del mundo en que viven y que, en consecuencia, buscan alternativas en el mundo indígena como una forma de salvataje cognoscitivo (con una justificación política y cierta falsa conciencia ya que hace siglos aquel mundo indígena había sido condenado como animista, tradicional, conservador e incluso pequeño burgués). Por otra parte, como corolario de lo anterior, cabe señalar que la base de este fenómeno-movimiento no corresponde al plano epistemológico sino al ideológico-político, en tanto constituye una crítica al capitalismo y una búsqueda de alternativas postcapitalistas. Es decir, por ausencia de estudios cuidadosos en el plano estrictamente científico y epistemológico, el tema transita siempre por el flanco ideológico y justificatorio.[3]

3 Esta observación se refiere a discursos críticos anticapitalistas y anticoloniales en lo político pero muy fieles aún a procedimientos metodológicos científicos forjados en las ciencias y tecnologías occidentales y modernas. Es decir, el discurso

En suma, el *Vivir Bien* es un tema interesante, complejo y aunque no tan nuevo requiere de una contextualización más detallada. Por eso, aprovechando esta introducción, haremos un balance temático centrándonos en algunos antecedentes históricos indispensables y en los aspectos *epistemológicos*[4] centrales.

2. REFERENTES HISTÓRICOS (2000-2006): DE LA "GUERRA DEL AGUA" AL TRIUNFO DEL MAS

Es necesario ubicar en el tiempo la emergencia de nuevos discursos que dan lugar a nuevos objetos de estudio, los mismos que están ligados a los movimientos sociales e indígenas de principios de la década de 2000 (la denominada "Guerra del agua", los movimientos indígenas y los movimientos altermundistas, por ejemplo), cuando el neoliberalismo enfrenta su crisis y no la resuelve. Los movimientos sociales e intelectuales de izquierda y otros que apoyan a los indígenas buscan alternativas ya no sólo al neoliberalismo sino al capitalismo; buscan pensar el postcapitalismo.

---

anticolonial, "des-" o "de-" colonial no ha encontrado todavía mecanismos esencialmente distintos y alternativos a los procedimientos del conocimiento científico calificado de eurocéntrico. Esta dificultad se percibe en muchas investigaciones y en las políticas públicas (diagnósticos, evaluaciones, líneas base).

4 La epistemología se conceptúa como un conocimiento o meta-conocimiento *práctico* (no normativo) y *vigilante* que coadyuva permanentemente a la producción, fundamentación y resolución de problemas del conocimiento en general (conocimiento común y cultura de los pueblos, conocimiento de los sabios indígenas) y del conocimiento científico en particular. El concepto que aquí se utiliza es, en cierta manera, restringido porque exige el cumplimiento de ciertos aspectos básicos del conocimiento: a) su elucidación que conduce a un proceso clarificatorio y clasificatorio de los conceptos que tienen contenidos y delimitaciones o fronteras (sobre este punto, algunos han afirmado que las ciencias modernas han priorizado las fronteras en desmedro a los contenidos que serían contingentes a las culturas); b) el sistema de conceptos en su contenido y sus fronteras son contingentes al tiempo y al espacio (aquí uno de los problemas es el relativismo y el debate sobre la "inconmensurabilidad"); c) los objetos de conocimientos o de investigación son siempre productos o constructos sociales e históricos (en particular en ciencias sociales y humanas); d) sin embargo, la clarificación y fundamentación interna y externa del conocimiento, es insuficiente si no contempla los mecanismos de resolución de problemas: sus métodos, técnicas e instrumentos de resolución de problemas; y, e) esto garantiza de alguna forma la validez de los resultados que son las hipótesis o teorías. Dejamos aquí el tema porque el propósito es simplemente aclarar lo que se entiende por epistemología y el sentido y uso que se le da en esta introducción.

En ese contexto, el período del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003) y los años posteriores hasta 2005, representan un momento de tensión difuso pero caracterizado por una búsqueda de nuevos discursos y prácticas. Así, se promueve un cuestionamiento radical a la práctica política, social, cultural y económica imperante en la sociedad boliviana, tanto en la vida cotidiana que representa transacciones permanentes de diversas lógicas de convivencia como en los niveles de decisión desde el poder del Estado. Por eso, la victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) en las elecciones de 2005 y la asunción presidencial, el 22 de enero de 2006, de Evo Morales Ayma son determinantes porque representan la ocupación de uno de los aparatos o dispositivos consagrados del poder moderno: el Estado.

Así, un Estado que había sido debilitado por el neoliberalismo está de retorno y sacralizado. El análisis de este dispositivo es muy importante pues el Estado se ha constituido en una de las fuentes principales del discurso ya que el *Vivir Bien* está establecido en la Constitución Política del Estadio (CPE), en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) y aparece genéricamente en las leyes del Estado Plurinacional como un conjunto de principios y valores, en algunos casos, con mayor énfasis y precisión operativa.

Una de las vertientes de emergencia reciente del *Vivir Bien* se encuentra en la influencia de lo indígena y originario. Nos referimos a los valores indígenas que definen ciertas *relaciones* particulares con la naturaleza, la muerte, la vida, la salud, el saber, etc., constituyendo una *cosmovisión* diferente respecto al mundo moderno capitalista. También juegan un rol no menos importante los intelectuales indigenistas que enfatizan dichas relaciones y proponen discursos más elaborados.

Asociado a esta tendencia, se encuentra el discurso acerca de la madre tierra, la *Pachamama*, y la idea de producción en su sentido antropológico e integral (la antropología ha aportado desde hace décadas bastante información sobre las características de la producción y la economía rural donde no existe una ruptura evidente entre lo material y espiritual). Como es conocido, el discurso sobre la madre tierra se asocia bastante bien a la evolución de un ecologismo a nivel internacional (algunos incluso han hablado de "ecología de saberes") que siempre ha sido crítico en relación al capitalismo moderno. Todo esto hace que el debate intelectual sobre el tema tenga fuentes y definiciones diversas y dispersas. En este sentido, circulan visiones amplias como las ideas sugeridas por Edgar Morin sobre la teoría sistémica

y de la complejidad, críticas literarias y/o culturales que alimentan al postmodernismo, análisis técnicos sobre la relación entre el *Vivir Bien*, criterios como los "niveles de vida" y "niveles de bienestar", e incluso, reflexiones sobre la lógica y las ciencias o, también, exégesis de la cultura andina.

3. CRÍTICA AL CAPITALISMO Y AL DESARROLLO: RAÍCES TEÓRICAS DEL *VIVIR BIEN*

Presentado así el escenario de investigación, la fuente principal es la política o, específicamente, las acciones del Estado. Empero, no es ésta la única fuente y es necesario poner de relieve algunos antecedentes. En primer lugar, la crítica al capitalismo moderno es antigua y diversa pues ya los primeros sociólogos como Ferdinand Tonnies, Emile Durkheim, Karl Marx e, incluso Max Weber añoraban el pasado comunitario (el mundo rural) aunque tenían posiciones distintas. En segundo lugar, desde la tradición crítica y moderna más reciente, las fuentes son muy diversas; por un lado, está la que proviene de la Escuela de Frankfurt, la teoría crítica; por el otro, los postmodernistas que se han basado principalmente en la crítica artística, literaria y filosófica. Luego, también hay que considerar a los movimientos ecologistas y comunitaristas de los años 70 que posteriormente se convertirían en partidos políticos "verdes".

Por último, desde hace décadas y en diversas áreas disciplinarias se ha venido debatiendo el concepto de desarrollo centrado predominantemente en lo económico (Furtado, 1976 y 2003) cuyos criterios cuantitativos (variables e indicadores) conciernen al crecimiento y a la acumulación de ingresos, bienes materiales, etc., donde los índices de "nivel de vida" y "nivel de bienestar" son las formas de medición (Latouche. En: Sachs, 1992 y Esteva. En: Sachs, 1992).

Sin embargo, antes, en 1977, Cornelius Castoriadis ya hizo un análisis crítico del concepto de desarrollo donde se cuestionaba la visión filosófica de la temporalidad lineal y unilineal en la que aquél se basa; el mundo abierto e infinito, la definición artificial de los fines particulares como universales a la imagen del desarrollo biológico, etc. Posteriormente, en la década de los años 90, se propusieron desde los organismos internacionales, los conceptos de "desarrollo sostenible" y "desarrollo humano" que permiten tomar en cuenta variables cualitativas, lo cual impactó también en la transformación del Estado boliviano. Asimismo, aparecieron los trabajos de Manfred Max Neef

sobre la “economía a escala humana” y de Amartya Sen acerca de la “calidad de vida” (Nussbaum y Sen, 1996) quienes hicieron el esfuerzo de introducir variables cualitativas de salud, relaciones humanas, uso del tiempo libre, etc.

Por otra parte, desde la antropología, la antropología económica, la antropología del desarrollo (Viola, 1999) y la antropología andina (Temple, 2003) —esta última muy ligada a la etnohistoria— se generaron conceptos importantes: reciprocidad, dones y contra-dones, intercambios, control vertical de los pisos ecológicos, modelo de archipiélagos en la gestión del territorio, etc. Además, también hubo críticas desde la epistemología propuesta por Edgar Morin, Serge Moscovici en las ciencias humanas, Thomas Kuhn y, sobre todo, Paul Feyerabend desde la historia de las ciencias físicas.

Esto significa que la noción de *Vivir Bien* no es tan nueva ni aislada. La novedad reside en tomar en cuenta los valores de los pueblos indígenas integrados en las políticas públicas (CPE, 2009). En el caso boliviano, el artículo 8 de la CPE recoge algunos valores de las naciones indígenas: *suma qamaña* y *sumaq kausay* (*Vivir Bien*, en aymara y en quechua, respectivamente), *ñandereko* (vida armoniosa, en guaraní), *teko cavi* (vida buena, en guaraní), *ivi maradaei* (tierra sin mal, en guaraní) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble, en quechua). También resalta el lema “*ama qhilla* (no ser flojo)*, ama llulla* (no ser mentiroso) *y ama suwa* (no ser ladrón)”. Valores que, en la teoría, pueden ayudar a generar una nueva sociedad.

En consonancia con la CPE, el Plan Nacional de Desarrollo (PND) sostiene que el desarrollo basado en el *Vivir Bien* valora la complementariedad de acceso y disfrute de bienes materiales, la realización afectiva, subjetiva y espiritual, en armonía con la naturaleza, en convivencia con la comunidad, dentro de un Estado Plurinacional e inclusivo, social y comunitario, promotor del desarrollo, con una economía mixta que facilite la erradicación de la pobreza. En esta propuesta, el Estado promueve una economía estatal, comunitaria y privada, tiene una visión integral de desarrollo a partir de la diversificación y las condiciones de heterogeneidad, reconociendo el punto central que es la erradicación de la pobreza y la inequidad. En ese sentido, la política del *Vivir Bien* pretende constituirse en una alternativa al desarrollismo, manteniendo la armonía con la naturaleza y articulando la diversificación e integración productiva, promoviendo el Estado Plurinacional inclusivo y respetuoso de la diversidad de las identidades culturales,

en convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder.[5]

4. EL *VIVIR BIEN* EN EL ÁMBITO INDÍGENA Y CAMPESINO

En el ámbito de las investigaciones, todo este despliegue teórico conduce a interrogarse sobre los siguientes aspectos: ¿cómo se puede plasmar esa visión del *Vivir Bien* en un entendimiento colectivo y una práctica social de la población, sabiendo que ésta es diversa y vive en condiciones desiguales?, ¿cómo se puede desglosar en componentes más específicos (variables e indicadores) al mismo tiempo que se sostenga una visión holista de la vida (indivisible)?, y, por último, ¿cómo construir o reconstruir indicadores a partir de la información proporcionada por la población común, si al mismo tiempo se defiende la especificidad del mundo indígena (problemas de traducción e interpretación)? Hasta ahora ninguno de estos interrogantes ha sido abordado sistemáticamente en el mundo académico.

Por ello, de manera operativa, los parámetros de investigación que guiaron los cuatro estudios que se presentan en este libro se centraron en los cuatro ejes del Plan Nacional de Desarrollo (PND), donde el *Vivir Bien* aparece como la base del modelo de desarrollo: Bolivia digna, Bolivia democrática, Bolivia productiva y Bolivia soberana. En este sentido, el planteamiento general fue realizar investigaciones cualitativas y etnográficas sobre las percepciones y concepciones del *Vivir Bien* en distintas regiones del país, distribuidas en diversas zonas geoecológicas (altiplano, valles y Amazonia) y tomando en cuenta diversos grupos culturales y lingüísticos (quechuas, aymaras, mojeños, etc.), así como las áreas concentradas (ciudades o ciudades intermedias) o dispersas (áreas rurales e indígenas).

En definitiva, el propósito fue que los resultados reflejen la pluralidad de visiones en torno al *Vivir Bien*. Además, el trabajo fue concebido como aporte a la implementación de la CPE y del PND, identificando las percepciones de los pueblos respecto a los valores del *Vivir Bien* a partir de su vida cotidiana; las clasificaciones y órdenes de valores relacionados con lo productivo, lo político, lo social, etc. y los

---

5 Algunas de estas ideas se recogen de: Aguirre, Noel. “Oportunidades de empleo y educación en el marco del enfoque de protección social y desarrollo integral comunitario” (Ponencia). Santiago de Chile, 23, 24 y 25 de septiembre de 2007. Boletín *El Atisbador*, Nº 19, octubre 2007.

principios que guían esta clasificación.

En este sentido, dos de las cuatro investigaciones presentadas en este libro —las referidas a Jesús de Machaca y a San Ignacio de Mojos— corresponden a un ámbito rural de prevalencia indígena y campesina. En este contexto, el estudio de Rolando Mamani en el municipio de Jesús de Machaca —*El Vivir Bien en clave aymara: identidad, tierra y comunidad*— ubicado en el noreste de La Paz, aborda ciertos ejes temáticos del *Vivir Bien* como las rutinas productivas y sociales con relación a la naturaleza, al entorno cultural, a la identidad, al poder y al territorio. Es decir, se trata de describir la interrelación de los diversos elementos en la producción y reproducción de la vida social en el contexto cultural aymara, donde la lengua puede ser un medio para captar el contenido de las acciones sociales. Entre sus principales ejes de análisis aparece el tema político, en este caso referido a la autonomía *indígena originario campesina* —pues Jesús de Machaca es uno de los 11 municipios del país donde se optó por esta forma de autonomía en el referéndum del 6 de diciembre de 2009—, a la identidad, la participación y la organización comunal. En el ámbito productivo, esta investigación destaca las representaciones del trabajo y de la tierra, y en lo social, el sentido de los deberes, las transgresiones y la dignidad.

Por otra parte, el estudio de Wilder Molina sobre San Ignacio de Mojos —*Territorios indígenas, la geografía del Vivir Bien*— ofrece un panorama de la concepción local de los distintos tópicos referidos al *Vivir Bien* como territorios y trayectos históricos sociales, de los sistemas de producción material y cultural o simbólico, y de las prácticas y organización políticas, la vivencia y convivencia social y las interrelaciones entre pueblos. Esta investigación señala que el *Vivir Bien* es una forma de vida inseparable en su comprensión de la experiencia de la vida local actual y de la política como producción histórica en el uso de poder. Por eso, el trabajo enfatiza la descripción de los procesos productivos ligados al ejercicio de poder con respecto a los “carayanas”, las mujeres y los jóvenes, destacando los problemas de identidad, organización y participación asociados a la búsqueda del *Vivir Bien* como emancipación política indígena.

5. RASTROS URBANOS: EL *VIVIR BIEN* EN LA GUARDIA Y EN LA ZONA SUR DE COCHABAMBA

Los otros dos estudios son afines por la realidad geográfica que abordan ubicándose en contextos urbanos, aunque también disímiles por

el tipo de "topografía" social de cada lugar: en un caso (La Guardia, Santa Cruz) caracterizada por el crecimiento y la expansión de una actividad económica en gran medida satelital a la ciudad de Santa Cruz, y en el otro (la zona sur de la ciudad de Cochabamba) por la marginalidad propia de las zonas periurbanas en las que se prolonga desordenadamente la ciudad.

En este sentido, el estudio de Fabiana Chirino sobre el municipio de La Guardia *—Rastros del Vivir Bien en un municipio con desarrollo urbano y crecimiento económico—*, ubicado a unos 20 km de la ciudad de Santa Cruz, responde al criterio de llevar a cabo una investigación sobre el *Vivir Bien* en contextos urbanos que sean ciudades intermedias o barrios con facilidad de delimitación espacial y de gestión política (territorial). En este caso, el interrogante fue el siguiente: si el *Vivir Bien* se asocia comúnmente al mundo indígena, ¿cuál será la percepción de esta idea en contextos urbanos? Aquí, se trata de una población cuya condición es cada vez más compleja debido al crecimiento demográfico y a las migraciones interregionales y del campo a la ciudad. Por ende, los valores y las percepciones del *Vivir Bien* son distintos respecto a los postulados desde el mundo indígena. Así, la noción de *trabajo* aquí está claramente vinculada a los ingresos, al dinero y la manutención de la familia; la *educación* está ligada a la movilidad social y la *familia* está referida a la familia nuclear en crisis, etc.; conceptos que difieren probablemente de las comunidades indígenas rurales donde, por ejemplo, el trabajo, al parecer, se define como una *actividad* social o de relaciones sociales.

De manera general, este estudio esboza la evolución de La Guardia a la luz de los fenómenos migratorios y económicos reflejando las valoraciones sociales como construcciones subjetivas y sociales del *Vivir Bien*. Algunos aspectos concretos abordados en el estudio son el trabajo y la producción, la participación y la vida política, la dignidad, la tierra y el hábitat, la salud y el bienestar, la educación, las normas, y la seguridad; cuyos significados pueden ser elementos para construir problemas de investigación más focalizados.

Finalmente, el estudio de Tiina Saaresranta *—Transiciones del Vivir Bien: migraciones y tejidos urbano-rurales—* se realizó en el barrio de Jaihuayco (distrito 5 de la zona sur de la ciudad de Cochabamba). Este trabajo refleja, como el anterior, la libre adopción de modelos interpretativos por parte de los investigadores pues, en este caso, la autora recurre al enfoque de la *Chakana* (cruz andina) que es una forma de organizar el mundo en cuatro grandes ejes: *ruway* (hacer), *atiy*

(poder), *munay* (querer) y *yachay* (saber) a los que se han asociado, metodológicamente, los criterios generales del *Vivir Bien*. En el planteamiento inicial, este trabajo muestra también las diversas propuestas sobre el *Vivir Bien* desde el mismo Estado, reflejando así la dinámica existente en ese ámbito. Finalmente, en las entrevistas se ponen de manifiesto los problemas que afectan el *Vivir Bien* en el escenario propio de un barrio marginado por sus condiciones de pobreza.

6. RESULTADOS: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS EN LA CONCEPCIÓN DEL *VIVIR BIEN*

Como balance general de los cuatro trabajos, se puede señalar que, en todos los casos, el *Vivir Bien* constituye una intuición bastante subjetiva, dinámica, imprecisa, asociada a valores básicamente humanos, y en proceso de construcción y cambio. También se puede advertir que a mayor grado de urbanización y vínculo económico-comercial (como sucede en La Guardia) existe una mayor proximidad entre las nociones del *Vivir Bien* y los contenidos clásicos del desarrollo. Así, en La Guardia, la mayoría de los testimonios identifican (y hasta superponen) el *Vivir Bien* al desarrollo urbano logrado como consecuencia de un crecimiento económico favorecido por la ubicación geoestratégica del municipio y por lo que parece ser, según las expresiones de los vecinos entrevistados, una exitosa y prolongada gestión municipal. Aquí, por lo tanto, la materialización física del desarrollo —expresada, por ejemplo, en las opciones de trabajo, en el mejoramiento de la infraestructura urbana y en la disposición de servicios de salud— llena gran parte del sentido del *Vivir Bien* para los vecinos.[6] No en vano, las alternativas laborales y la pujanza económica (ya sea por la actividad agropecuaria, por el comercio o por el empleo urbano, sobre todo en el sector de servicios) ocupan el centro del discurso vecinal. En este caso, es insoslayable el hecho de que las percepciones ciudadanas están enmarcadas en un contexto geográfico particular (en gran medida favorecido por la proximidad con la ciudad de Santa Cruz) y en unas condiciones agroecológicas que permiten la expansión de una frontera agrícola vinculada no sólo con la agricultura campesina

---

6 Aquí es necesario anotar dos datos: el primero se refiere a que, según el discurso oficial del Estado, la acepción del *Vivir Bien* que se reporta en La Guardia se asimilaría probablemente al "vivir mejor", una noción calificada como propia del mundo capitalista. El otro dato actual es que el municipio de La Guardia en los últimos meses de 2011 y en 2012 ha ingresado a una crisis política.

y familiar sino también con la agroindustria.

No obstante, lo señalado previamente no significa que La Guardia carezca de un sentido de familia y de comunidad. Sin embargo, vale la pena anotar que el *Vivir Bien* es percibido, en muchos casos, con cierta nostalgia hacia un pasado un tanto idílico en el que La Guardia era una auténtica vecindad donde todos se conocían y no una ciudad intermedia de desbocado crecimiento (con alrededor de 50 mil habitantes en 2012) encaminada a encarar un inevitable proceso de metropolización con la ciudad de Santa Cruz. En este contexto de cambio acelerado, es importante advertir que, en la percepción ciudadana, la aguda dinámica de la migración no siempre es concebida como un factor que contribuya al *Vivir Bien* sino que es asimilada también como una amenaza por las diferencias étnicas y culturales que encarnan los migrantes y por la ocupación física de los espacios territoriales.

Por otra parte, en el barrio de Jaihuayco (distrito 5 de la zona sur de Cochabamba), las referencias al *Vivir Bien* están sujetas a los vaivenes de una conformación identitaria en proceso de reconfiguración (un 65% de la población del distrito se autoidentifica como quechua, aymara o con algún otro pueblo indígena) marcada por un origen migrante-rural y por la tensión entre lo moderno-occidental y lo tradicional-*indígena originario campesino*. Es ésta una interesante expresión de la siempre compleja constitución de comunidades multi e interculturales urbanas (expresión, por otra parte, de la plurinacionalidad del país).

Así, la autora del trabajo advierte que el *Vivir Bien* es un concepto que los entrevistados fácilmente entienden y relacionan con su vida cotidiana diferenciándolo del desarrollo. Si se les pregunta acerca del desarrollo —señala la investigación— responden sobre sus necesidades de mejoramiento de infraestructura y de servicios básicos, mencionan las calles sin asfalto y las casas sin alcantarillado. En cambio, cuando los vecinos hablan de lo íntimamente importante para su *Vivir Bien*, enfatizan los valores humanos de estar bien con la familia, la importancia de la naturaleza, la religión o la espiritualidad, sin dejar de lado la salud, el trabajo y la educación. También se mencionan algunos aspectos que ponen en riesgo el *Vivir Bien*, como la inseguridad ciudadana, la delincuencia y la falta de oportunidades. En este mismo ámbito, merece una mención aparte la referencia a la desintegración familiar (registrándose un gran número de familias constituidas por ancianos o tíos y niños) ocasionada por el último ciclo migratorio (previo a la crisis económica y financiera internacional) de

cochabambinos hacia Europa.

En los casos de Jesús de Machaca y de San Ignacio de Mojos, el *Vivir Bien* constituye una auténtica categoría que articula, desde sus propios lenguajes, una forma determinada de concebir la identidad indígena, la vida en comunidad, la relación con la tierra y la naturaleza, y los procesos de afirmación política y de organización social que han llevado a lo indígena-campesino a convertirse en la vanguardia de las transformaciones políticas del país.

En este sentido, en Jesús de Machaca —señala el autor— sería imposible concebir una forma de *Vivir Bien* al margen de la comunión de los seres humanos con su entorno. Así, la relación de convivencia se basa en el respeto a la identidad machaqueña aymara que, de manera general, significa tradición y territorio. La antropomórfica territorialización de los *ayllus*, las prácticas de la vida familiar y comunal —muy acertadamente testimoniadas en las fotografías que ofrece la investigación—, la cohesión de la familia, la reciprocidad y el intercambio, el cumplimiento del calendario agrícola y de sus ritualidades, las ferias y los lazos comerciales, el ejercicio de cargos comunales y el reconocimiento de autoridades e instituciones políticas propias, constituyen, en síntesis, el *corpus* formativo del *Vivir Bien*.

De forma similar, en San Ignacio de Mojos se manifiestan gran parte de los elementos mencionados previamente pero amplificados y entremezclados por la presencia de la diversidad de lo indígena propia de tierras bajas. En este caso, lo ignaciano, lo chimane, lo yuracaré y lo movima, entre otras identidades, se entrelazan y oponen con lo "carayana", entendido como aquello ajeno y agresor al mundo indígena (usualmente asociado a la expansión ganadera). Aquí, el *Vivir Bien* tiene la impronta de la territorialidad. En la lógica de los pueblos indígenas de Mojos —anota el autor— el territorio (Tierras Comunitarias de Origen [TCO], según la antigua titulación y Territorios Indígena Originario y Campesinos [TIOC], de acuerdo a la denominación adoptada por la nueva Constitución) comprenden un espacio compartido por toda la colectividad, sin límites tajantes ni lugares exclusivos.

Estamos frente al elemento constitutivo del *Vivir Bien* en el mundo indígena: el territorio. En este sentido, basta señalar que el municipio de San Ignacio de Mojos acoge a cinco TCO[7] que contienen, más allá de

7 El Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), el Territorio Indígena Multiétnico de San Ignacio de Mojos (TIM), el Territorio Indígena Chimane (TICH), la Tierra Comunitaria de Origen Canichana y la Tierra Comunitaria de

la legalidad jurídica, una extraordinaria biodiversidad. Por la peculiaridad de estos ecosistemas, la preservación de esta biodiversidad puede considerarse como el segundo elemento constitutivo del *Vivir Bien* en Mojos, situación que marca cierta diferencia en relación al altiplano cuya vocación y tradición agrícola-sindical determina una trayectoria distinta. En este sentido, en Mojos, al igual que en las comunidades del norte amazónico, la vida comunal asociada a la caza, la pesca, la recolección de los frutos del bosque y la extracción sostenible de los recursos forestales determina la vida diaria.

Así, es en las comunidades indígenas —tanto del altiplano como de Mojos— donde la noción y la experiencia del *Vivir Bien* se contrapone, notablemente, a los indicadores convencionales del desarrollo expresados en el ingreso monetario, la condición laboral asalariada (o formal, por designarla de alguna manera), el ejercicio de la propiedad de bienes físicos y materiales concretos (como una vivienda), la disposición de capital y crédito, la satisfacción de las denominadas "necesidades básicas" o muchos otros indicadores que se pueden construir según el contexto, el interés particular y la conveniencia institucional.

Sin embargo, esto no significa que las comunidades sean ajenas a la modernidad y que prosperen en el limbo del *Vivir Bien*. En absoluto. La investigación en San Ignacio de Mojos muestra una cierta aspiración del *Vivir Bien* completamente atravesada por las disputas en torno a la tierra, la expansión de la ganadería, los conflictos indígenas y campesinos por los recursos naturales, el asedio permanente a los territorios indígenas, el avance de la deforestación, la presión de las diversas fronteras agrícolas, la pugna por el agua como elemento vital y la difícil subsistencia de economías indígenas y campesinas afincadas en la agricultura familiar que conviven difícilmente con las lógicas de la agricultura extensiva y del agronegocio. Muestra condensada de esta conflictividad es la disputa que vive Bolivia desde hace algún tiempo en torno a la construcción de una carretera a través del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), cuya jurisdicción corresponde, parcialmente, al municipio de San Ignacio de Mojos. Con todo, como colofón de las investigaciones, se puede afirmar que, en el ámbito indígena, el territorio es el espacio de realización del *Vivir Bien*. En otras palabras, para las comunidades indígenas, sin territorio no hay posibilidad de *Vivir Bien*.

Origen-Territorio Indígena Mojeño Ignaciano (TCO-TIMI).

7. EL *VIVIR BIEN* COMO TRASPOSICIÓN DE LA ORGANIZACIÓN Y LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENA

Por último, por su vigencia actual y por su importancia histórica, es preciso señalar que, como conclusión de los estudios que se presentan en este libro —y también como pauta temática de lectura o discusión para el lector— una acepción del *Vivir Bien* tiene que ver con la progresiva organización y participación del mundo campesino e indígena en la política local y nacional. Tanto en el altiplano aymara como en los Llanos de Mojos, la vitalidad con la que las organizaciones indígenas han participado y reconfigurado la agenda pública nacional es un elemento central que ha permitido, entre otras cosas, instalar un debate académico y político en torno al *Vivir Bien* como paradigma alternativo al desarrollo en clave occidental.

De esta manera, la lucha por la reconstitución de la territorialidad ancestral en Jesús de Machaca (las *markas*, reformuladas no obstante por las realidades demográficas y migratorias actuales) y las periódicas marchas de los pueblos de tierras bajas (con la emblemática Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 como punto de referencia) constituyen manifestaciones concretas de esta madurez de lo indígena en el plano organizativo-político. Así, tanto en Jesús de Machaca como en San Ignacio de Mojos, se menciona, con orgullo, la paulatina ocupación de espacios públicos estatales (alcaldías, concejalías, diputaciones, circunscripciones especiales, entre otros) por parte de representantes indígenas históricamente excluidos. Se menciona, de igual forma, la creación de distintas organizaciones sociales de diferente índole (*marka* de *ayllus* en el altiplano norte y subcentralías en Mojos) que conviviendo con una institucionalidad heredada (sindicatos agrarios en el altiplano y cabildos en tierras bajas) han ido adquiriendo un peso determinante en la organización y distribución de la política nacional. En definitiva, con sus irregularidades, contradicciones y paradojas, parece ser éste (el factor determinante de lo indígena-campesino en el quehacer político nacional) un devenir irreversible en la historia del país.

En este sentido, las dos últimas investigaciones mencionadas dejan abierta la cuestión de la constitución de las autonomías *indígena ori-*

ginario campesinas. Siendo éste un proceso muy reciente (a partir de la incorporación de esta categoría legal en la Constitución aprobada, vía referéndum, en enero de 2009), se trata de una realidad en pleno desarrollo. En el caso de Jesús de Machaca —que aprobó, a través de un referéndum municipal el 6 de diciembre de 2009, su constitución como *autonomía indígena originario campesina*— la situación parece estar marcada por una lentitud que se origina en la confrontación de intereses de distinta índole. En síntesis, existe una clara confrontación entre los partidarios de la autonomía municipal y los de la autonomía indígena. En el caso de San Ignacio de Mojos, si bien inicialmente se manifestó el interés para participar del proceso autonómico e incluso en la elaboración de los Estatutos autonómicos exigidos por ley, luego este ímpetu se fue frenando. Al fin, se desconoce si la demanda de autonomía indígena rebrotará por la vía de la conversión municipal o por la otra ruta posible —la conversión de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO)— o si, por el contrario, simplemente se estancará.

En todo caso, el recurso discursivo y de lucha de la autonomía indígena y su materialización o no, legal y administrativa, ocupan una de las vertientes más fecundas del *Vivir Bien* desde la perspectiva de la plurinacionalidad de Bolivia pues se refiere al autogobierno y a la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígenas. Éste parece ser, en muchos sentidos y a juzgar por la coyuntura política nacional, uno de los derechos constitucionales —en relación a los pueblos indígenas— más innovadores y desafiantes de la política boliviana contemporánea.

Mario Yapu
Sociólogo y antropólogo, coordinador del proyecto
sobre el *Vivir Bien* (2008-2010),
en tanto director académico y responsable de investigaciones
de la Universidad PIEB.

I

Jesús de Machaca
El *Vivir Bien* en clave aymara: identidad, tierra y comunidad

Rolando Mamani Pacasi

Índice

Introducción 31

1. Contexto local y construcción del problema de investigación 32
1.1. Análisis del contexto local del problema 33
1.2. Problema de investigación 38

2. Metodología 39
2.1. Diseño metodológico 39
2.2. El proceso de investigación 40
2.3. Técnicas aplicadas 41

3. Marco teórico y estado de la cuestión 44
3.1. Revisión de algunas investigaciones sobre Jesús de Machaca y su contexto 44
3.2. Corrientes críticas al desarrollo 47
3.3. Aproximación conceptual al *Vivir Bien* 48

4. Principales hallazgos 53
4.1. El sentido del *Vivir Bien* 53
4.2. Dimensión productiva 58
4.3. Dimensión política 71
4.4. Dimensión social 87
4.5. Dimensión de soberanía 107

Conclusiones 115

Bibliografía 116

Índice de cuadros

Cuadro 1:	Cantones del municipio de Jesús de Machaca	34
Cuadro 2:	*Ayllus* originarios afiliados a la MACOJMA	35
Cuadro 3:	*Ayllus* originarios afiliados a la MACOAS	35
Cuadro 4:	Personas entrevistadas en el pueblo de Jesús de Machaca	42
Cuadro 5:	Personas entrevistadas en el *Ayllu* Parina Arriba	42
Cuadro 6:	Grupo focal del Colegio Óscar Únzaga de la Vega (Jesús de Machaca)	43
Cuadro 7:	Grupo focal del Colegio Nacional Mejillones (*Ayllu* Parina Arriba)	43
Cuadro 8:	Estructura de cargos principales de la MACOJMA	74
Cuadro 9:	Análisis lingüístico: ser digno en aymara	88
Cuadro 10:	Análisis lingüístico: ser buena persona en aymara	88
Cuadro 11:	Análisis lingüístico: ser persona con rectitud en aymara	89

Índice de gráficos

Gráfico 1:	Integralidad de los conceptos *Qamaña*, *Jakaña* y *Jiwaña*	50
Gráfico 2:	Actividades económicas productivas en Jesús de Machaca	60
Gráfico 3:	Actividades económicas de servicios en Jesús de Machaca	61
Gráfico 4:	Producción agrícola en Jesús de Machaca	62
Gráfico 5:	Producción ganadera en Jesús de Machaca	63
Gráfico 6:	Distribución histórica de los *ayllus* en Jesús de Machaca	84
Gráfico 7:	Estructura territorial de los cinco distritos electorales de Jesús de Machaca	86

Índice de mapas

Mapa 1:	Municipio de Jesús de Machaca (provincia Ingavi)	34
Mapa 2:	Ubicación de los dos espacios geográficos donde se realizó la investigación	40
Mapa 3:	Distribución de los *ayllus* en los cinco distritos electorales de Jesús de Machaca	85

INTRODUCCIÓN

De un tiempo a esta parte hemos escuchado en diversos espacios un concepto que vendría a mostrarse como una alternativa a los ya desgastados conceptos de progreso y desarrollo reducidos a lógicas puramente económicas. Las diversas aproximaciones al concepto de *Vivir Bien* que algunos intelectuales indígenas y no-indígenas han estado esgrimiendo nos dan algunas pautas de los elementos vinculados con esa propuesta alternativa al desarrollo. Sin embargo, cabe señalar que los conceptos no son todavía del todo claros, especialmente para las personas que no tienen una experiencia de vida en contextos como las comunidades indígena-originarias.

Por la razón antes mencionada, se espera que estudios sociológicos brinden una aproximación a contextos donde la presencia de comunidades indígena-originarias rurales pueda contribuir al debate sobre el *Vivir Bien*, basándose en la premisa de que este concepto surge de la cotidianidad de estas sociedades.

Éste es el caso de esta investigación que se desarrolló en el municipio de Jesús de Machaca del departamento de La Paz, un municipio que se autorreconoce como indígena, y que además junto con otros 10 más, logró el apoyo de su población para convertirse en autonomía *indígena originario campesina*. Una forma autonómica por demás inédita en la historia boliviana. Es que la historia de Jesús de Machaca nos remite a una memoria larga que nos recuerda a una *marka* aymara que se cree existía antes y durante la Colonia con sus formas de organización propias. Por otra parte, una memoria intermedia nos recordará a esta colectividad humana como protagonista de uno de los principales levantamientos indígenas contra el Estado boliviano del siglo XX que se produjo en 1921. Por último, una memoria corta nos lleva a la faceta municipal machaqueña, siendo éste uno de los primeros municipios indígenas del país en el que se toman en cuenta

los usos y costumbres de las autoridades originarias como parte del proceso de toma de decisiones en la gestión de lo local.

Con esos antecedentes, por demás relevantes, esta investigación ofrece algunos elementos para entender el *Vivir Bien* o *Suma Qamaña* desde el "universo" machaqueño. En ese sentido, este trabajo expone las principales percepciones y prácticas que corresponden al *Vivir Bien* en Jesús de Machaca. La investigación se realizó entre los meses de noviembre de 2009 y febrero de 2010.

Este documento se encuentra dividido en cuatro partes, que permiten conocer cómo fue concebida la investigación, el proceso de generación de información, y los resultados de la misma. En la primera parte se busca contextualizar el espacio donde se intervino y las características geográficas, sociales e históricas de Jesús de Machaca. Además, se muestra la problematización de la investigación sobre la cual se estructuró este trabajo. Más adelante, la segunda parte hace referencia a la metodología del estudio; se abordan tanto el proceso de la investigación, las técnicas aplicadas y la base de datos generada a partir de los informantes que participaron en este proceso.

Posteriormente, la tercera parte se encarga de mostrar los principales estudios académicos sociológicos que se produjeron en el contexto machaqueño y otros similares. Esto sirve como pauta para ingresar a una recapitulación de aquellos conceptos que abordan el *Vivir Bien* desde la academia, así como los conceptos que empiezan a operativizar desde el enfoque de las políticas públicas en el marco del Plan Nacional de Desarrollo (PND). Por último, en la cuarta parte se exponen los hallazgos de la investigación, por esta razón es la parte más extensa de este documento. Este acápite, por razones descriptivas, a la vez se encuentra dividido en cinco puntos que abordan tanto las principales concepciones del *Vivir Bien* en Jesús de Machaca de forma genérica como el *Vivir Bien* en su componente productivo, político, social, y de soberanía. De esta forma se espera que este estudio responda a algunas inquietudes y sobre todo que genere debate en otros contextos aymaras y no aymaras.

1. CONTEXTO LOCAL Y CONSTRUCCIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

En el entendido que el *Vivir Bien* y su equivalencia lingüística (o aproximación) aymara, *Suma Qamaña*, surge de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígena-originarios, se hace necesario que

un estudio permita comprender el *Vivir Bien* desde un espacio donde se encuentren asentadas comunidades indígenas que conserven gran parte de su organización tradicional, que además tengan características rurales, y que en el momento actual proyecten esos elementos en formas alternativas de organización territorial dentro del nuevo Estado (como es el caso de las autonomías *indígena originario campesinas*).

El municipio de Jesús de Machaca concentra, precisamente, esas características. Por un lado, es una *marka* aymara ancestral con características rurales —el 73% de la población ocupada del municipio se dedica al desarrollo de actividades agropecuarias (Aramayo, 2009)— y, por otro, se encuentra en proceso de construcción de su "forma" de autonomía indígena tras la aprobación del electorado machaqueño de esta alternativa en el Referéndum Autonómico de 6 de diciembre de 2009. Estos elementos se desarrollan a lo largo de este trabajo abordando el contexto donde se realizó la investigación, a partir del problema de investigación sobre el cual se estructuró el trabajo.

1.1. Análisis del contexto local del problema

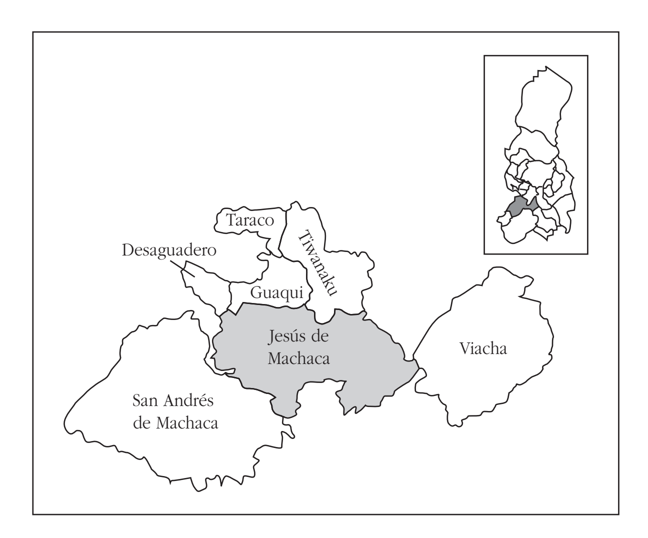
El municipio de Jesús de Machaca es la sexta sección de la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Es un municipio indígena de reciente creación a partir de la Ley 2351 de 7 de mayo de 2002. Geográficamente, el municipio se encuentra localizado en el altiplano norte, en las coordenadas 168º latitud sud y 68º 2' longitud oeste (De la Quintana, 2009). Se ubica a una altitud que va desde los 3.800 msnm a los 4.741 msnm. Limita al norte con los municipios de Guaqui y Tiwanaku; al oeste y al sur con el municipio de San Andrés de Machaca y al este con el municipio de Viacha. Cuenta con una extensión territorial de 939 km^2 y la población en 2001 era de 13.247 habitantes: 6.387 varones y 6.860 mujeres (INE, 2002) (ver Mapa 1).

Existen dos dimensiones técnicas para conocer la delimitacion territorial interna del municipio de Jesús de Machaca; éstas son los cantones y los *ayllus*.[1] Por una lado existen 10 cantones reconocidos y, por otro, 26 *ayllus* originarios que se encuentran agrupados en dos *markas* o entes matrices. La *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA) con 19 *ayllus* que corresponden a la

1 Los cantones pueden entenderse como un nivel estatal vigente a lo largo de la vida de la República, y los *ayllus* como una forma organizativa ancestral y tradicional. De la vigencia de ambos se pueden obtener elementos para analizar el grado de superposición de dos lógicas distintas de organización existentes.

parcialidad de abajo, y la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de *Arax Suxta* (MACOAS) con siete *ayllus* que corresponden a la parcialidad de arriba (posteriormene, se hará referencia al porqué de esta aparente división).

Mapa 1. Municipio de Jesús de Machaca (provincia Ingavi)



Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 1. Cantones del municipio de Jesús de Machaca

Nº	Cantón
1	Jesús de Machaca
2	Asunción de Machaca
3	Aguallamaya
4	Calla
5	Mejillones
6	Qhunqhu
7	Santo Domingo de Machaca
8	Cuipa España
9	Santa Ana de Machaca
10	Chama

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 2. *Ayllus* originarios afiliados a la MACOJMA

Nº	*Ayllus*
1	Qhunqu Liqiliqu
2	Qhunqu Milluni
3	Calla Arriba
4	Calla Bajo
5	Yauriri Unificada
6	Titicani Challaya
7	Titicani Tucari
8	Titicani Tacaca
9	Jancoaqui Abajo
10	Aguallamaya
11	Jesús de Machaca
12	Sullcatiti Lahuacollo
13	Sullcatiti Titiri
14	Cuipa España
15	Parina Baja
16	Parina Arriba
17	Qurpa
18	Hiroito Urus
19	Hucuri Milluni Ancoaqui

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 3. *Ayllus* originarios afiliados a la MACOAS

Nº	*Ayllus*
1	Santo Domingo de Machaca
2	Chama
3	Sullcatiti Arriba
4	Achuma Santana
5	Chijcha
6	Cuipa Cahuaya
7	Seko Pacuni

Fuente: Elaboración propia.

Históricamente, los *ayllus* de Jesús de Machaca se constituyeron en uno de los principales referentes de organización tradicional aymara en Bolivia. Gran parte de estos *ayllus* han conservado sus formas tradicionales de organización y tan sólo con la introducción de la institución del "sindicato agrario", tras la Reforma Agraria de 1953, esas formas organizativas tradicionales sufrieron distorsiones importantes, resurgiendo a finales de la década de los años 90 cuando los *ayllus* volvieron a cobrar vigencia con mucha vitalidad.

Jesús de Machaca ingresa en la turbulenta historia política boliviana del siglo XX en razón de que en 1921 se produce la denominada "Masacre de Jesús de Machaca" como represalia a un levantamiento de las comunidades del lugar contra las autoridades estatales residentes en el pueblo. Sin embargo, ese acontecimiento es tan sólo un elemento más de una historia larga de luchas por la defensa del territorio machaqueño.

Dando un vistazo al pasado lejano y en base a las fuentes historiográficas existentes, se puede afirmar que Jesús de Machaca —como parte de las formaciones sociales andinas— tiene alrededor de 500 años de vigencia como colectividad humana. Al parecer, los machaqueños encuentran su origen ancestral en Wankani, cuyas ruinas,[2] según se cree, constituyeron un centro ceremonial allá por el siglo I a.n.e (antes de nuestra era), existiendo profundas conexiones con Tiwanaku.

Tal cual señala Choque Canqui (2003), "Wankani (…) probablemente fue una antigua *marka* regional —de gente aymara, pukina o tal vez ambas—", lo que induce a pensar que ésta pudo ser una *marka* pluricultural. Es para el siglo XV que, con la conquista Inka de los territorios del altiplano al sur del lago Titicaca, se creó un nuevo centro organizativo donde actualmente se encuentra Jesús de Machaca para reemplazar el antiguo poblamiento de Wankani donde se construyó una fortificación. Estos nuevos territorios habrían sido divididos en dos parcialidades: *Hanansaya* y *Hurinsaya* (Choque Canqui, 2003), y, al parecer, éstas habrían sido pobladas con gente del lugar y gente traída desde el norte del altiplano, ya que se encontraba en vigencia una de las más características instituciones del incario: los *mitimaes*.

Para el siglo XVI, ya en el período de la conquista española, los territorios actuales de Jesús de Machaca eran parte de la provincia Pacajes,

---

2 Las ruinas de Wankani se encuentran dentro del territorio del *ayllu* Qhunqu Liqiliqu, y sobresale la llamativa cerámica que todavía en la actualidad se produce en ese lugar.

que, según Ticona (1992), estaba constituida por las siguientes *markas*: "Qallapa, Qaqinkura, Axawiri, Machaca la Grande (Jach'a Machaqa), y Machaqa la Chica (Jisk'a Machaca), Tiwanaku, Waki y Viacha". Posteriormente, Machaca la Chica pasaría a denominarse Jesús de Machaca, y Machaca la Grande se dividiría en San Andrés de Machaca y Santiago de Machaca. Con la creación de la República, las tres Machaca seguirían siendo parte de la provincia Pacajes pero en 1856 esta provincia cedería territorio para la creación de la provincia Ingavi, pasando Jesús de Machaca a jurisdicción de la nueva provincia. Ya en el siglo XX la provincia Pacajes vuelve a ceder territorio creándose la provincia José Manuel Pando con Santiago de Machaca como capital.

Llama la atención que el proceso de colonización interna hace que un pueblo con una historia en común, se divida en tres poblados a raíz de la colonización española, y que luego, durante la República, éstos sean separados en tres provincias distintas, quedándose Jesús de Machaca en la provincia Ingavi, San Andrés de Machaca en la provincia Pacajes y Santiago de Machaca en la provincia José Manuel Pando.

Tras la puesta en marcha de la municipalización en Bolivia a través de la Ley 1551 de Participación Popular, en 1994, Jesús de Machaca pasó a la jurisdicción municipal de Viacha, constituyéndose como subalcaldía, aunque cabe resaltar que la funcionalidad de ese municipio era compleja, en razón de su gran extensión territorial y de las grandes distancias entre la sede del municipio (Viacha) y Jesús de Machaca (Ticona y Albó, 1997). En este contexto, existiendo las bases legales para la constitución de un nuevo municipio, se crea el municipio de Jesús de Machaca en 2002, siendo oficialmente en las elecciones municipales de 2004 cuando Jesús de Machaca logra elegir autoridades municipales y, por ende, empezar su experiencia como municipio autónomo.

Otro aspecto a considerar es que, con la puesta en vigencia de la nueva Constitución Política del Estado en la que se reconoce la posibilidad de constituir autonomías *indígena originario campesinas*, es que Jesús de Machaca ingresa a esta nueva experiencia autonómica gracias al visto bueno de la población machaqueña en el Referéndum Autonómico de 6 de diciembre de 2009.

Tras esta breve recapitulación de la historia de esta interesante *marka* aymara, se pasa a mostrar cuáles son las características del problema de investigación en torno a la conceptualización del *Vivir Bien*.

1.2. Problema de investigación

Por primera vez en la historia de Bolivia una Constitución Política del Estado establece, como principios rectores de la organización estatal, valores propios de los pueblos indígena-originarios, los cuales en el pasado no eran más que frases folclóricas para las élites políticas de entonces. Estos principios —que responden a la diversidad de los pueblos y corresponden a diversas regiones geográficas— son: *Ama Qhilla*, *Ama Llulla*, *Ama Sua* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *Suma Qamaña* (*Vivir Bien*), *Ñandereko* (vida armoniosa), *Teko Cavi* (vida buena), *Ivi Maradaei* (tierra sin mal) y *Qhapaj Ñan* (camino o vida noble). Estos principios hacen referencia a la visión de vida de los pueblos indígena-originarios y se pueden interpretar como el *Vivir Bien*. Es por esa razón que la política nacional de planificación encuentra fundamento en la propuesta del *Vivir Bien* como una alternativa a las concepciones tradicionales de desarrollo. Si bien estos principios fueron marcos generales de organización de estas sociedades milenarias, es importante conocer cómo se puede recuperar todo ese conocimiento para las futuras generaciones ya que el *Vivir Bien* es una alternativa a los enfoques tradicionales sobre el desarrollo en el mundo.

En base a estos elementos se consideró que Jesús de Machaca podía constituirse en un espacio ideal para el desarrollo de esta investigación sobre el *Vivir Bien*. Más aún recientemente que este municipio cobró importancia porque, junto con otros 10, fueron los primeros en optar por la "forma" de autonomía *indígena originario campesina*. Además, en su propuesta de Estatuto Autonómico, Jesús de Machaca toma como principio el *Suma Qamaña* o *Vivir Bien*, y propone un sistema de organización por demás llamativo en el horizonte de una democracia comunitaria.

En consecuencia, surge la pregunta: ¿Cuáles son las percepciones y concepciones que se tienen sobre el *Vivir Bien* (*Suma Qamaña*) en el municipio de Jesús de Machaca? Se busca encontrar una respuesta en el conocimiento que se pretende generar sobre las percepciones y concepciones que se tienen acerca del *Vivir Bien* (*Suma Qamaña*) en el municipio de Jesús de Machaca. Para este cometido, además, se adoptan como criterios generales de organización de la investigación y análisis los cuatro pilares del Plan Nacional de Desarrollo (PND): Bolivia Digna, Bolivia Productiva, Bolivia Democrática y Bolivia Soberana. Tomando en un sentido operacional estos pilares, se analiza

el sentido del *Vivir Bien* desde las dimensiones productiva, política, social y de soberanía.

2. METODOLOGÍA

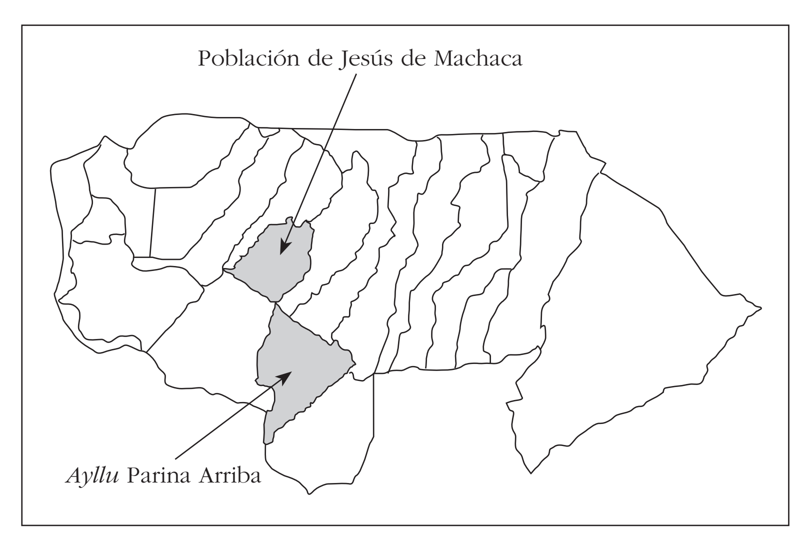
En este apartado se muestra, básicamente, el diseño metodológico de la investigación, describiendo el enfoque del estudio, las técnicas aplicadas y los criterios generales de análisis de la problemática, así como la base de datos que se generó a través de los entrevistados que colaboraron con el estudio.

2.1. Diseño metodológico

La investigación se concibió desde un horizonte etnográfico, por ende, el enfoque cualitativo modeló las técnicas de recolección de información. En base a ese horizonte metodológico se buscó captar elementos propios de la subjetividad de los testimonios del municipio de Jesús de Machaca sobre el *Vivir Bien*. Si bien se cuidaron los aspectos referidos a la representatividad y rigurosidad en el diseño de la metodología, también es importante advertir —dadas la característica de la temática y las condiciones generales en el trabajo de campo (tanto logísticas como restrictivas en cuanto al tiempo)— que esta investigación tiene un alcance exploratorio.

Para la realización de la investigación se seleccionaron dos espacios muestrales para el relevamiento de información, éstos fueron: la población de Jesús de Machaca y el *Ayllu* de Parina Arriba (ver Mapa 2). En el caso del primero, se consideró que era un espacio importante para la realización del trabajo de campo, en razón de que en aquél confluyen gran parte de la actividades políticas, administrativas y culturales de todo el municipio; además de que para fines de denominación también se lo considera como un *ayllu* más porque es parte constitutiva de toda la *marka*. En el caso del *Ayllu* Parina Arriba se consideró que dadas las características de su localización y sus antecedentes se trata de un *ayllu* también muy representativo del municipio. En ambos casos, estos *ayllus* pertenecen a la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA), es decir, ambos corresponden a la parcialidad de abajo de la *marka*.

Mapa 2. Ubicación de los dos espacios geográficos donde se realizó la investigación



Fuente: Propuesta de Estatuto Autonómico de la MACOJMA.

2.2. El proceso de investigación

Para el proceso de selección de los espacios de estudio, de las técnicas y del diseño de los instrumentos de investigación se tomó como primer antecedente una aproximación al terreno para poder conocer los límites y potencialidades para el trabajo de campo.[3] En base a esta actividad se pudieron aclarar aspectos relacionados con la viabilidad del estudio —como la disponibilidad de los entrevistados y la pertinencia o no del uso de cierta técnica— y se pudieron también bosquejar los instrumentos de investigación. Por otro lado, esa primera aproximación también sirvió para conocer cuáles eran las dificultades que se tendrían que enfrentar, como la imposibilidad de aplicar técnicas (como los talleres participativos) que implicaran el desplazamiento de los entrevistados, y la necesidad de recolectar la mayor cantidad de información antes de la conclusión del año escolar (es decir, hasta mediados del mes de diciembre) debido a la dificultad de encontrar a los entrevistados posteriormente, a causa de la disminución en la intensidad de las actividades comunitarias.

3 Esta actividad se llevó a cabo en la primera semana de noviembre de 2009.

Con estas consideraciones, se planificó la realización de entrevistas, grupos focales, historias de vida y observaciones de eventos importantes en el municipio. En general, la información recolectada es el producto de un trabajo intensivo desarrollado entre el mes de noviembre de 2009 y enero de 2010. En general, se trató de realizar los máximos esfuerzos posibles en el corto tiempo disponible para el trabajo de campo. En este contexto, se exponen a continuación las técnicas que se aplicaron en el trabajo de campo.

2.3. Técnicas aplicadas

Tomando en cuenta tanto el tipo de investigación como el enfoque antes señalado, para el diseño metodológico de la investigación se utilizaron las técnicas de investigación descritas a continuación.

Observación

Con esta técnica se buscó captar las prácticas de la gente en los dos espacios muestrales, tomando en cuenta cuatro focos de observación: la dinámica social, productiva, política y de soberanía. Por un lado, en Jesús de Machaca, se participó en las ferias semanales en la plaza del pueblo, las reuniones del cabildo de MACOJMA previas al Referéndum Autonómico de 6 de diciembre de 2009, y las diversas ferias educativas que se realizaron por el cierre de la gestión escolar.

En el caso del *Ayllu* Parina Arriba se pudo participar en las reuniones de la comunidad, además de los comicios del 6 de diciembre de 2009, de igual modo la festividad de La Concepción y en el cierre de la gestión escolar. Y, por último, una observación fundamental para este trabajo fue la participación en el traspaso de autoridades realizado el día 1 de enero de 2010 en Jesús de Machaca y Parina Arriba.

Entrevistas

El tipo de entrevista que se aplicó fue la entrevista en profundidad semiestructurada, para lo cual se contó con una *Guía de entrevista* que se aplicó en todos los casos. La técnica se administró, inicialmente, considerando el criterio de aplicación "cargo/autoridad". Es decir, estuvo dirigida a autoridades municipales, originarias, vecinales y educativas, además se consideró aplicar la técnica a exautoridades o personas que no ocuparan cargo alguno en el momento actual pero que se adecuaran al criterio antes señalado. En ese contexto, las entrevistas

se realizaron sólo a personas adultas, tomando en cuenta también el criterio de género. En total, se pudieron realizar 12 entrevistas; cuatro de las cuales fueron en lengua aymara. Todas las entrevistas fueron transcritas y, según el caso, también traducidas al español. La relación de los entrevistados por espacios muestrales se detalla a continuación.

Cuadro 4. Personas entrevistadas en el pueblo de Jesús de Machaca

N°	Nombre	Cargo/ocupación
1	Adrián Aspi Cosme	Exalcalde Municipal
2	Pedro Vargas Quispe	Ex *Mallku*
3	Yola Flores de Averanga	Vecina
4	Tomás Calle Tuco	Director U.E Óscar Únzaga de la Vega
5	Teófilo Ajata	Expresidente Comité de Vigilancia de Jesús de Machaca
6	Remigio Quinta Quinta	Exconcejal del municipio de Jesús de Machaca
7	Filomena Conde Zárate	Vecina

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 5. Personas entrevistadas en el *Ayllu* Parina Arriba

Nº	Nombre	Cargo/ocupación
1	Félix Cosme Coyo	Junta Escolar
2	Simón Aspi Cosme	Ex *Jilïr Mallku*
3	Ema Cuevas López	Ex *Mallku Tayka*
4	Valentín Centeno Centeno	Expresidente Junta de Vecinos
5	David Ayaviri Barrientos	Director del Colegio Mejillones

Fuente: Elaboración propia.

Grupos focales

Se vio que la técnica de grupos focales era pertinente para ser aplicada con la población joven de Jesús de Machaca y el *Ayllu* Parina. En este caso, se tomó en cuenta el criterio del nivel educativo ya que los grupos focales se organizaron con la participación de estudiantes de cuarto de secundaria del Colegio Nacional Óscar Únzaga de la Vega (Jesús de Machaca) y del Colegio Nacional Mejillones (*Ayllu* Parina Arriba). En ambos casos, el criterio de género se consideró

ampliamente. Vale la pena destacar que, mayormente, los rangos de edad de los participantes oscilaban entre los 16 y 18 años. A continuación se expone la lista de los participantes de ambos grupos focales.

Cuadro 6. Grupo focal del Colegio Óscar Únzaga de la Vega (Jesús de Machaca)

N°	Participantes
1	Lourdes Condori Z.
2	Hernán Mamani Condorena
3	Miguel Edson Parra Rosales
4	Fidel Ochoa Lucero
5	Rossy Mary Rosales Fernández
6	Ebelin Maribel Guarachi Tola
7	Francisco Wita Condori
8	Freddy Chambilla Condori
9	Rosa María Ajnota Ramírez
10	Mari Cruz Ajnota Huarachi

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 7. Grupo focal del Colegio Nacional Mejillones (*Ayllu* Parina Arriba)

N°	Participantes
1	Wilson Vidal Peña Aspi
2	Teresa Cosme Aspi
3	Ruddy Mamani Zenteno
4	Moisés Aspi Cosme
5	Carlos Franz Mamani Cosme
6	Wilson Aspi
7	Felipe Cruz Pucho Aspi
8	Nelly Tania Mamani Aspi
9	Vanesa Aspi López
10	Luisa Paño Chauca
11	Roxana Cosme Aspi
12	Doria Fabián Sánchez

Fuente: Elaboración propia.

Historias de vida

Esta técnica fue aplicada a personas que corresponden al grupo poblacional de la tercera edad con el objetivo de buscar elementos útiles para la investigación, a partir de la experiencia de vida de estos personajes. En total se realizaron dos historias de vida con mujeres exautoridades comunales, tanto en el pueblo de Jesús de Machaca como en el *Ayllu* Parina Arriba. Cabe mencionar que ambas historias de vida se realizaron en lengua aymara con el objetivo de capturar una mirada retrospectiva sobre la historia reciente de Jesús de Machaca.

3. MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

En esta sección se busca, desde un horizonte conceptual, una aproximación al concepto de *Vivir Bien* y a su equivalente en aymara *Suma Qamaña*, para lo cual se expone brevemente una relación de trabajos producidos sobre Jesús de Machaca y, posteriormente, se busca brindar un esbozo de los conceptos que se han estado trabajando para entender el *Vivir Bien*.

3.1. Revisión de algunas investigaciones sobre Jesús de Machaca y su contexto

Es posible que este recuento de las investigaciones sobre la historia y las comunidades aymaras de Jesús de Machaca no sea del todo exhaustivo, sino más bien tan sólo referencial. En todo caso, la descripción de algunos de los trabajos más representativos nos permitirá situarnos de mejor manera en el contexto del área de estudio y, sobre todo en el horizonte del *Vivir Bien*. Por esta razón, se recurre a un orden cronológico para la mención de las investigaciones. También es importante mencionar que no se consideran, únicamente, los trabajos vinculados a la localidad de Jesús de Machaca, puesto que también se incluyen algunos estudios referidos a contextos más amplios como, por ejemplo, a la provincia Ingavi.

A fines de la década de los años 60 del siglo pasado un equipo de investigadores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima realizaron un estudio que, en realidad, se trata de una suerte de diagnóstico de Jesús de Machaca. El trabajo tenía un enfoque cualitativo y cuantitativo y estuvo a cargo de Heraclio Bonilla y César Fonseca (1963). El interés de estos antropólogos en esta localidad fue conocer

las formas de organización, las dinámicas productivas y las relaciones sociales presentes en comunidades aymaras con larga tradición al sur del lago Titicaca. Si bien la estadía de estos investigadores fue corta, pudieron obtener información muy importante que aún ahora nos sirve para conocer cuál era la situación de Jesús de Machaca en aquellos años, cuando la Reforma Agraria de 1953 tenía sus primeros efectos en la sociedad boliviana.

Otro aspecto a resaltar es que, en el referido estudio, se muestran las distorsiones que produjo la implantación de dos instituciones ajenas al contexto machaqueño (que era marcadamente tradicional) tras la Revolución Nacional de 1952. Estas instituciones eran el sindicato agrario y el comando del Movimiento Nacionalista Revolucionario de aquella época (Bonilla y Fonseca, 1963).

Otra investigación para tomar en cuenta —realizada por los investigadores William Carter y Mauricio Mamani (1989), estadounidense el primero y boliviano el segundo— se llevó a cabo en la comunidad aymara de Irpa Chico. Si bien este trabajo no se realizó en Jesús de Machaca, tiene utilidad en el sentido en que Irpa Chico se encuentra dentro de la provincia Ingavi, muy cerca a Viacha (capital de la provincia) y sus características son muy similares a las de Jesús de Machaca ya que, en general, el contexto no es diferente. Los autores muestran los cambios que se estaban produciendo en esas comunidades en los años 70, además de la manera como la tradición cultural soporta los embates de los cambios propios del intento de modernización del Estado boliviano. Otro aspecto que llama la atención es la forma como los irpaqueños lucharon para que el Estado boliviano reconozca sus territorios ancestrales, lo que también sucedió en Jesús de Machaca (Carter y Mamani, 1989).

Por otra parte, en la década de los años 90 salieron a la luz los primeros tomos de la colección *Jesús de Machaqa: La marka rebelde*, compuesta por cinco volúmenes. Estos estudios, desde la etnohistoria, la sociología y la antropología, brindan información bastante detallada sobre Jesús de Machaca en diferentes períodos de su historia.

En 1996 se publicó el libro *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 2. Sublevación y Masacre de 1921*, obra publicada por el historiador aymara Roberto Choque Canqui junto con el sociólogo Esteban Ticona (Choque Canqui y Ticona, 1996), quienes con una cantidad notable de datos históricos muestran las causas, consecuencias y trama de la sublevación y masacre de 1921 en Jesús de Machaca. En esta obra se muestran las principales tensiones entre las comunidades aymaras y

el Estado boliviano en el período entre la Guerra Federal de 1899 y la Revolución Nacional de 1952.

El volumen *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal* se editó en 1997 y estuvo a cargo de Esteban Ticona y Xavier Albó. En este trabajo se exponen aspectos de la organización comunal en Jesús de Machaca (los *ayllus*, el sentido del *Thakhi*) sin perder de vista el contexto histórico y las perspectivas de estas comunidades en lo que para el futuro sería el ya conocido municipio autónomo (Ticona y Albó, 1997).

El año 2000 se publicó *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 4. Las voces de los Wak'a*, producido por el investigador islandés Astvaldur Astvaldsson quien, concentrándose en la comunidad Sullka Titi Titiri de Jesús de Machaca, muestra con mucha precisión la relación de la organización comunal con la dimensión religioso-espiritual de esa comunidad, donde la relación con los *Wakas* y su papel aparentemente rector en este proceso permite introducirse en esa microsociedad.

Por último, el año 2003 salió a la luz el libro *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 1. Cinco siglos de historia,* obra de Roberto Choque Canqui, quien busca mostrar el origen de Jesús de Machaca en el período precolombino, además de su desarrollo durante la Colonia y la etapa republicana. El trabajo finaliza en los prolegómenos de lo que sería el levantamiento aymara más importante del siglo XX en Bolivia, y serían precisamente los machaqueños de los años 20 los protagonistas del mismo (Choque Canqui, 2003).

El mismo año, un trabajo que nos vuelve a introducir a la realidad machaqueña fue producido por Wilfredo Plata, Gonzalo Colque y Néstor Calle, quienes en su investigación alcanzan a mostrar las relaciones siempre tensas entre la tradición y el embate de la modernidad, esta vez caracterizada como globalización. Este trabajo se concentró en tres comunidades machaqueñas, de Jesús de Machaca, San Andrés y Santiago de Machaca. De esa relación tensa es que surge lo que los autores denominarán como "visiones de desarrollo" (Plata, Colque y Calle, 2003).

Por último, se toma en cuenta un trabajo que se realizó en los municipios de Viacha (Provincia Ingavi) y Achacachi (Provincia Omasuyos), donde el investigador Máximo Quisbert muestra las particularidades en el ejercicio de cargos comunitarios por parte de los "hijos de la comunidad" que asumen el cargo por ausencia o vejez de los padres. Este trabajo muestra los matices y grados de negociación

cultural en el proceso del *Thakhi*[4] (Quisbert, 2006). Éste también es un fenómeno que se produce en Jesús de Machaca, y que se describe principalmente en el subtítulo la temporalidad del poder, dentro de esta investigación.

En general, todos estos trabajos nos introducen a las formas de organización del poder en Jesús de Machaca, desde una perspectiva histórica o actual, además de mostrar las diversas dinámicas económicas y sociales en ese territorio y lo que se entiende por sostenibilidad de las mismas. Además, muestran aspectos de la religiosidad que de por sí dan cuenta de la forma cómo los aymaras se ubican dentro del cosmos. A partir de estos insumos se desarrollará lo que se ha ido conceptualizando sobre el *Vivir Bien* en el último tiempo. En ese sentido, como punto de partida se propone una referencia a las críticas a los modelos de desarrollo existentes, muchas de ellas vigentes y otras ya en reserva.

3.2. Corrientes críticas al desarrollo

Pensar que conceptos como desarrollo y progreso sean objeto de críticas de forma reciente no es del todo preciso. El debate sobre el desarrollo de las sociedades del llamado tercer mundo ha sido parte de importantes debates intelectuales ya desde mediados del siglo XX. No se puede olvidar que frente a las teorías del desarrollo reduccionistas a una esfera económica y lineal basadas en el modelo *Rostowiano* de desarrollo industrial, se posicionan diferentes críticas, entre las que es preciso destacar los aportes del *estructuralismo latinoamericano* y en especial las que se desprenden de la *Teoría neomarxista de la dependencia*, destacándose los trabajos de Paul Baran, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank y Samir Amin (Hidalgo, 1998), quienes formulan una profunda crítica a los conceptos de desarrollo y subdesarrollo en las sociedades contemporáneas.

En la década de los años 90 el desarrollo con un sesgo economicista y cuantitativo volvió a encontrar profundos detractores, ése fue el tiempo en el que conceptos como *desarrollo sostenible*, *desarrollo humano* y *desarrollo a escala humana* fueron posicionados y, en general,

4 El *Thakhi* es un concepto que describe el proceso de acumulación de responsabilidades comunales a través del ejercicio de cargos de autoridad en los pueblos aymaras (Ticona y Albó, 1997).

tomados en cuenta para ser implementados en políticas públicas.[5] De este período se destacan los trabajos de Amartya Sen y también los de Manfred Max-Neef, quienes ofrecen nuevas ópticas para atender las necesidades humanas (PNUD, 2002).

Es en ese contexto, poco después de finalizar la primera década del siglo XXI, surgen nuevas interrogantes, y por ende, nuevas críticas a los modelos y propuestas postergadas por las metrópolis capitalistas. En este debate del postdesarrollo es donde el *Vivir Bien* (concepto utilizado en Bolivia) o el Buen Vivir (concepto utilizado en Ecuador) —al igual que el Índice de Felicidad Interna Bruta, propuesta de Bután—, nos llevan a pensar que se empiezan a generar aportes para pensar en el postdesarrollo desde la periferie de las periferies, ya que es de total conocimiento que los pueblos indígenas fueron siempre excluidos en las decisiones de los estados y actualmente se muestran como fuentes poderosas de conocimiento para pensar en un cambio de la humanidad (o al menos, esto es lo que aparenta ser).

3.3. Aproximación conceptual al *Vivir Bien*

Al ser éste un proceso en construcción no se puede caer en la tentación de comenzar a proponer una definición del *Vivir Bien*, porque nada en absoluto es definitivo y más aún cuando se están bosquejando las propuestas del postdesarrollo. Así, en este debate se encuentran inmersos muchos países —y, en particular, el nuestro— y también personalidades como, por ejemplo, el teólogo brasileño Leonardo Boff[6] quien señala:

> El "buen vivir" apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El "buen vivir" supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además del ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con

5 Las políticas públicas con enfoque del desarrollo humano y desarrollo sostenible fueron una de las características principales de la década de los años 90 y de la primera década del siglo XXI. En el caso de la propuesta de desarrollo a escala humana de Max-Neef, ésta fue, más bien, discutida en ámbitos académicos pero muy poco tomada en cuenta para su aplicación.

6 Leonardo Boff es uno de los personajes más importantes de la conocida *Teología de la liberación* que emerge en los años 60.

> la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios (Boff, 2009).

Resalta que lo suficiente hace referencia al acceso a los bienes materiales necesarios para cubrir las necesidades del ser humano; lo suficiente no es el acceso ilimitado a estos bienes porque esta relación genera que el exceso para unos necesariamente derive en la escasez para otros. Otro aspecto importante es que el "buen vivir" no se reduce a la satisfacción de las necesidades del ser humano, sino que también compete a los otros seres con los que éste convive. Y tal como señala Xavier Albó (2009) de una centralidad económica, la lógica del *Vivir Bien* pasa a un interés humano inmerso en una dimensión cósmica que no es excluyente con los diferentes aspectos que hacen a las necesidades del ser humano; lo que en el fondo es profundamente incluyente.

Si bien estas ideas generales sobre el *Vivir Bien* dan algunas pautas para comprender qué se busca con esta propuesta, al ser ésta una propuesta que surge del conocimiento de los pueblos indígenas y siendo estos tan diversos, lógicamente, las interpretaciones disponibles sobre el *Vivir Bien* también son diversas. Sin embargo, puesto que esta investigación se desarrolló en Jesús de Machaca —un territorio aymara de gran tradición— es necesario buscar aproximaciones al concepto del *Vivir Bien* o del "convivir bien"[7] desde la perspectiva aymara.

El concepto de *Suma Qamaña* tiene como fundamento la lógica de la complementariedad de opuestos, tal como señala Torrez (En: Medina, 2006), el concepto de *Jaka* que significa "vida" y el concepto de *Jiwa* que significa "muerte", éstas son dos voces que producen un tercer concepto que es una suerte de producto de ambas fuerzas en tensión; éste es el concepto de *Qama*, que puede entenderse como "lugar de ser". En ese sentido, Medina propone lo siguiente:

> Para entender el concepto de desarrollo, los aymaras necesitan ubicarlo en su tiempo-espacio, *pacha*, concreto; ese aterrizaje se llama *Qama* (Medina, 2006).

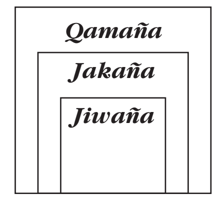
Si bien el concepto de *Qama* nos aclara dónde queremos llegar, aún no queda claro cómo surge el *Qamaña*. Respondiendo a esta cuestión, Medina (2006) —de nuevo citando a Torrez— menciona que a los

7 El antropólogo y lingüista Xavier Albó propone que la mejor traducción de *Suma Qamaña* al español es "convivir bien".

dos conceptos opuestos (*Jaka* y *Jiwa*) se les añade el sufijo "-ña", lo que deriva en que tanto la vida como la muerte encuentren su localización; de esta manera, *Jakaña* será "lugar de vivir" y *Jiwaña* "lugar de morir". De igual forma, *Qama* que era "lugar de ser", potencia su sentido al añadirle el sufijo "-ña", constituyéndose este en *Qamaña*, que se puede traducir como "lugar de existir".

Como se puede advertir, tanto el *Jiwaña*, *Jakaña* como *Qamaña* no existen en espacios estrictamente separados y diferenciados; es más, es difícil comprenderlos en dimensiones distintas. Tal y como se puede apreciar en el Gráfico 1, estos conceptos se nutren mutuamente.

Gráfico 1. Integralidad de los conceptos *Qamaña*, *Jakaña* y *Jiwaña*



Fuente: Torrez (En: Medina, 2006).

Esta interpretación nos lleva al concepto al que pretendemos llegar: al *Vivir Bien* o al bienestar. Concepto que para Medina (2006) puede ser entendido como *Qamaña*, es decir, un tramo de la vida donde la mutua interconectividad genera bienestar.

Es decir que este bienestar corresponde a las diversas actividades de la vida, tanto en la familia como en la comunidad, aunque es necesario remarcar que el límite de ambos espacios en el contexto aymara es muy tenue. Así se puede representar esta idea como el *Jakaña*; como el bienestar de la colectividad familiar en sí misma y también como el *Qamaña*; el bienestar de la comunidad (*ayllu*) en sí misma.

Familia y comunidad guardan una relación profunda puesto que la familia surge de la constitución del *Jaq´i* que es la unión del varón y la mujer en matrimonio, en las comunidades aymaras. En realidad, el sujeto de la comunidad es el *Jaq´i* y no así el individuo. Aunque, por otro lado, los roles en materia de género están marcadamente diferenciados, como en toda sociedad. Volviendo al punto, existe

una idea central en la lógica andina —la idea de que todo está en pares— sobre la caracterización de los sujetos. Yampara ha reflexionado sobre esta idea:

> Para los aymaras todo está pareado: el mundo vegetal, el mundo animal, humano y el cosmos, ello devela otra manera de pensar y organizar la vida. Este pensamiento moldea, ordena, desordena, reordena tanto la estructura física como el pensamiento en el tiempo y espacio, pero también recrea la actividad humana (Yampara, 1992).

El *Jaq´i* es a la vez el núcleo de la comunidad y tiene con ésta —por así llamarlo— la misión de vida en el *Thakhi* o camino por donde debe transitar a través del tiempo; lo que en términos prácticos se traduce en el ejercicio de diversos cargos comunitarios, desde los cargos simples hasta los de mayor importancia. La relación es clara en la medida que el *Jaq´i* acumule experiencia a través del tiempo, las responsabilidades comunitarias a asumir también tienen un grado mayor de importancia, y además confieren mucho más prestigio social. Ése es el sentido del *Thakhi*, como señalan Plata, Colque y Calle (2003) "nadie hace su trayectoria por sí solo; el *ayllu* ya tiene preparado para cada quien un camino o *Thakhi* que el *Jaq´i* debe recorrer a lo largo de su vida. Así, en la sociedad andina la persona hace a la comunidad, y recíprocamente, la comunidad hace a la persona".

Todas estas cosmovisiones del ser social, del ser en comunidad, de inmediato pueden llevarnos a considerar conceptos que ha ido desarrollando Dominique Temple (2003a) en las últimas décadas sobre las diferencias entre los sistemas de competencia e intercambio y los sistemas de redistribución y reciprocidad. El segundo sistema corresponde a la dinámica de acción de las comunidades indígenas que es lo que interesa en el ámbito de este estudio. En estos dos sistemas, a todas luces antagónicos, resaltan dos principios también antagónicos; por un lado el principio de intercambio propio de los sistemas de competencia y, por otro, el principio del "don", propio, a su vez, de los sistemas de redistribución y reciprocidad. Sobre este punto Temple dice:

> El intercambio es muy simple: es el cambio de una cosa por otra. Con la reciprocidad tenemos también dos productos pero el donador adquiere un cierto prestigio, un sentimiento de ser el donador, que no tiene aquel que recibe (…) en el intercambio encontramos únicamente cosas materiales. En la

> reciprocidad, hallamos las mismas cosas, pero además algo espiritual, que podemos llamar *amistad* (Temple, 2003b).

El principio del don y sus formas de circulación dentro de las sociedades indígenas dará lugar a lo que Temple interpreta como las estructuras elementales de la reciprocidad, las cuales se constituyen a partir de los siguientes tipos de relaciones de reciprocidad: bilateral (que producen amistad y el compartir); ternaria unilateral (que producen responsabilidad), ternaria bilateral (que producen el sentido de justicia); y piramidales o ternarias colectivas (que producen la fe).

Y el espacio privilegiado donde estas estructuras se articulan es para Michaux, Gonzales y Blanco (2003) el *ayllu* y las comunidades indígenas. Por eso se dice que estos son territorios de reciprocidad. Aunque cabe mencionar que la entrega y recepción de dones no es sólo una acción únicamente propia de los seres humanos o, por lo menos, no se entiende sólo de esa manera en los pueblos indígenas. Como señala Temple (2003b) estos pueblos y comunidades entienden que todo cuanto tienen son dones de la naturaleza entregados a ellos y esto genera a la vez el respeto a la misma y una relación de armonía con la *Pachamama*.

Con todos esos insumos se puede hacer un ejercicio para comprender el sentido que se le da al *Vivir Bien* como nueva propuesta para el desarrollo de políticas públicas en Bolivia. Se plantea el *Vivir Bien* como una visión cosmocéntrica de la vida expresada en el propio Plan Nacional de Desarrollo (PND):

> El "Vivir Bien" expresa el encuentro entre pueblos y comunidades (…) es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder (…) se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella, en armonía con la naturaleza (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007).

Aquí, el punto importante es que el *Vivir Bien* condensa la satisfacción de las necesidades humanas: materiales, afectivas y, lógicamente, espirituales. Claramente, la visión holística se contrapone a visiones segmentadas y lineales del desarrollo. En base a estas apreciaciones conceptuales, se puede llegar a entender el *Vivir Bien*, aunque otros conceptos propios del contexto de desarrollo del presente estudio darán más pautas para abordar con mayor detalle la temática.

4. PRINCIPALES HALLAZGOS

En este acápite se exponen los resultados del trabajo de campo que se realizó en el transcurso de la investigación. De acuerdo a cada punto específico, se desarrolla la información obtenida de entrevistas, grupos focales, historias de vida y observaciones de campo. Además, según sea el caso, también se muestra el diálogo entre la información de primera mano que se obtuvo y algunos conceptos desarrollados por otros autores que posibilitan la mejor comprensión de esta sección.

4.1. El sentido del *Vivir Bien*

Una mañana en Jesús de Machaca es una mezcla de viento frío característico del altiplano boliviano y un tenue calor seco que hace su aparición con intensidad a mediodía y que, a lo largo de la tarde, no será más que un vestigio del día que poco a poco se acaba. Este panorama sufre importantes modificaciones en el tránsito de la época seca a la época de lluvias que más o menos hace su aparición en el mes de diciembre, que es el mes en el que se recolectó información para este trabajo.

Durante ese tiempo los días son mucho más amigables, el campo se muestra verdoso y por qué no: más vistoso. Éste es el ambiente en el que se puede entender el *Suma Qamaña* o *Vivir Bien* en las comunidades aymaras bolivianas, ya que ahí está el fundamento del *Vivir Bien*, en la búsqueda constante de una relación armoniosa con el entorno, que para estos efectos es el entorno natural y el entorno cultural, a los cuales se hace referencia a continuación.

4.1.1. La búsqueda de relaciones armoniosas con el entorno natural y cultural

La relación que establecen los comunarios de Jesús de Machaca con su entorno natural es de una dinámica constante. Muchas veces esta relación genera ventura para el comunario, como en el caso de las buenas lluvias que posibilitan las buenas cosechas. Sin embargo, por otro lado, también genera la desventura que provoca la sequía que hace que la tierra se muestre más bien estéril. Lo mismo sucede en el caso de las heladas que inhabilitan la producción a poco de su cosecha y, a la inversa, con las heladas nocturnas que permiten que

la papa pueda ser transformada en chuño; el tubérculo que cumple la función de un cereal al ser deshidratado.

> Si hubiera buenos tiempos en la naturaleza se habla del buen vivir, estos últimos años por la sequía sólo se tiene pena (Simón Aspi Cosme, ex *Jilïr Mallku* del *Ayllu* Parina Arriba).

Así, la época de lluvias es sinónimo de buen clima pues la lluvia riega los sembradíos que hacen que la producción sea buena para el comunario y, obviamente, éste se muestra contento por su chacra. Esta idea es contraria en el área urbana donde la lluvia es sinónimo de mal clima.[8] Esta relación que tejen los comunarios puede considerarse como de reciprocidad con la naturaleza en cuanto implica una entrega mutua de dones (aspecto que se abordará a profundidad mucho más adelante) en cuanto ellos son beneficiarios del don de la naturaleza y lo retribuyen en diversas etapas del calendario agrícola.

En general, ésta es, como antes se mencionó, una relación dinámica por lo que los argumentos que esgrimían Bonilla y Fonseca (1963) —cuando señalaban que el campesino mira la naturaleza como amiga y enemiga— no parecen del todo correctos. Se trata, más bien, de una relación de cobijo en situaciones de ventura y desventura. No en vano los comunarios señalan que en los malos tiempos ellos pueden disponer de alimentos secos que la misma naturaleza les proveyó en los buenos tiempos.

Otro aspecto a resaltar es la conciencia de que gran parte de los fenómenos climatológicos que afectan a las comunidades son fruto de las acciones del hombre y no así de la naturaleza; problemas como la contaminación de las aguas y el cambio climático son efectos que ya se empiezan a sentir con mayor regularidad y que, en consecuencia, generan mayor preocupación en el lugar. En todo caso, en las comunidades se perciben estos fenómenos como algo que viene de la ciudad y no del campo. Esto permite dar paso al abordaje del sentido del *Vivir Bien* pensado en el entorno cultural.

Las características del tejido social de las comunidades aymaras en el altiplano boliviano son ampliamente conocidas. En este sentido, el

8 Aunque esta afirmación ha sufrido serias modificaciones en el último tiempo debido a la escasez de reservas de agua en las represas que nutren las redes de agua potable principalmente en las ciudades de La Paz y El Alto.

Vivir Bien también se expresa en las relaciones que tejen los sujetos sociales para buscar la convivencia armoniosa, tanto en los espacios familiares como en la propia comunidad. Aquí, se puede recurrir a la idea del *Suma Qamaña* como el "Convivir Bien" que propone Xavier Albó. Otro punto que también es importante es la dimensión de la satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad que permite su reproducción en el tiempo.

4.1.2. Relaciones armoniosas en la familia

Puede percibirse de forma muy simple la existencia de familias en las comunidades de Jesús de Machaca más prósperas que otras. En este sentido, se pueden considerar aspectos como las diferencias en la cantidad y calidad de ganado, así como la calidad de los materiales en base a los cuales se construyen las edificaciones. Sin embargo, en general, se puede decir que las condiciones de vida de las familias, estructuralmente, guardan muchas similitudes. En este punto se puede apreciar cómo el sentido de la satisfacción de las necesidades familiares pasa por tener lo suficiente; un concepto que significa el acceso a los principales servicios básicos y a las condiciones mínimas de subsistencia. Es decir, que el acceso a estos bienes y servicios no implica una mirada de acumulación extrema. Es por eso que aquí se reivindica el "acceso a", y no "el exceso de". En este ámbito, recurriendo a un testimonio recabado en la investigación, se puede hacer un parangón con la "ética de lo suficiente" de la que habla Leonardo Boff cuando aborda el proyecto de "Buen Vivir":

> …para mí, el *Vivir Bien* está en (nuestros) hogares. En que tengamos lo suficiente, lo necesario, después eso sería el *Vivir Bien* tal vez en nuestras casas (Estudiante, grupo focal, *Ayllu* Parina Arriba).

Hasta aquí, el *Vivir Bien* en la familia tiene una base material pero también guarda una otra dimensión vinculada a la buena convivencia dentro del hogar; a la distribución de roles que a la vez posibilitan la reproducción de la unidad familiar. Este punto, en muchos sentidos, es clave porque hace referencia al concepto de cohesión, ya que existe el *Vivir Bien* en la medida en que existe cohesión en la familia. Cuando las cosas van por buen camino en el hogar se suele decir: "*Walik qamasisktha*" ("estoy viviendo bien").

De forma contraria, la desintegración familiar es un síntoma de que no se vive bien. Este fenómeno es algo recurrente en las comunidades rurales, especialmente con la migración de la población joven a las ciudades de La Paz y El Alto o al exterior del país en busca de nuevos horizontes. Aquí, resulta importante formular la pregunta del porqué de esta salida, y si ésta se debe a las escasas oportunidades económicas de estos en sus comunidades o más bien a una dinámica de generación de consumos culturales que hace que las nuevas generaciones se sientan atraídas por contextos diferentes al de sus comunidades.[9] En todo caso, lo que está claro es que las familias sienten que no hay un *Vivir Bien* si los hijos se van lejos y no vuelven a sus comunidades, más aún cuando estos pierden contacto del todo con las familias.

> Vivir bien sería pues que estaríamos viviendo bien con nuestra familia pero aun así en nuestra región, Jesús de Machaca, muchos de nuestros hijos y de nuestras hijas han migrado a los exteriores (…) Ojalá año tras año puedan regresar y podamos vivir bien junto con nuestras familias en una comunidad toda la familia, todos los comunarios. Eso sería para mí vivir bien (Pedro Vargas Quispe, ex *Mallku* de Jesús de Machaca).

4.1.3. Relaciones armoniosas con la comunidad

La vida en la comunidad y la convivencia no están alejadas de los conflictos porque en términos reales, si ése fuera el caso, se hablaría de una sociedad estática. Sin embargo, en la realidad estudiada, los escenarios de conflictividad internos le dan más bien vitalidad a la comunidad, contrariamente a lo que muestran algunos estudios realizados durante los últimos años que presentan escenarios idílicos de convivencia social en las comunidades indígenas, lo cual lejos de contribuir al debate lo hace más difuso.

En el ámbito de esta investigación se considera que en lo referente a la convivencia social existen energías tanto positivas como negativas que hacen al dinamismo de estas comunidades. En este sentido, lo importante es mostrar que son las formas de administración de esos

9 Este aspecto se desarrollará posteriormente con más detalle en la dimensión referida a la soberanía.

escenarios de conflictividad y las instituciones sociales las que hacen que exista una sana convivencia en el horizonte del *Vivir Bien*. Instituciones como el *ayni*, la *jayma*, la *minka* y la justicia comunitaria —que aún persisten con mucha vitalidad en diferentes espacios en las comunidades de Jesús de Machaca— dan una muestra de las formas de administración de la buena convivencia en la comunidad.

Un ejemplo claro de esto se produce en lo que se conoce como *Uythaphi* o banquete comunitario.[10] En esta actividad, los *mallkus* evocan la frase: "*Jichhürux askinjamak taqinis qamart'awañäni*" (que nuestra estadía sea satisfactoria para todos). El sentido de esta expresión es señalar que todos los miembros de la comunidad deberán compartir el alimento disponible, sin ninguna preocupación, sin causar problemas (en el caso que se ingieran bebidas alcohólicas) y, sobre todo, que todo comunario se sienta por igual en felicidad.



Uythaphi o banquete comunitario en el *Ayllu* Parina Arriba (enero, 2010).

Fotografía: Santiago Onofre.

Así, de esta manera, se puede afirmar la percepción sobre el *Suma Qamaña* o *Vivir Bien* en Jesús de Machaca y, en términos concretos, la búsqueda de relaciones armoniosas con el entorno natural y

10 Este elemento se desarrolla con mayor amplitud en el acápite sobre la dimensión política.

cultural. El *Vivir Bien* es una búsqueda constante, porque uno de sus elementos básicos es su carácter dinámico. Existen momentos de ventura y desventura; ésa puede ser la naturaleza del *Vivir Bien*. Se puede hacer una analogía de esta relación dinámica con los conceptos de necesidades humanas y satisfactores que propone Max-Neef en su teoría del Desarrollo a Escala Humana (1993).

Hasta aquí, se pueden captar las líneas generales sobre el *Vivir Bien* en un sentido práctico desde los ojos de la población machaqueña. En un sentido práctico puesto que, de alguna manera, estos principios encuentran su base conceptual en las actividades cotidianas de la misma comunidad. No obstante, el problema está en que los sentidos prácticos en muchas ocasiones pueden ser demasiado generales. Para resolver este problema es necesario profundizar el *Vivir Bien* también en un sentido social práctico pero abarcando cuatro dimensiones de análisis que hacen a ese sentido de forma mucho más detallada. Para ello, a continuación se exponen los aspectos vinculados con el *Vivir Bien* en Jesús de Machaca, en relación a las siguientes dimensiones: productiva, política, social y de soberanía.

4.2. Dimensión productiva

En la mayoría de los casos se crean imágenes sobre los municipios rurales del país a partir de las actividades productivas que desarrollan sus habitantes. Obviamente, esto dependerá en gran medida de las distintas vocaciones productivas que tengan, del grado de vinculación con otras poblaciones, y de otros factores más. En el caso de Jesús de Machaca se advierte, ante todo, una referencia como colectividad a partir de su tradición histórica. Sin embargo, también es importante conocer la dimensión económico-productiva del municipio, en función de los principales rubros que existen, de las representaciones que tiene la población sobre esas actividades y, además, de la relación con el trabajo y la tierra. Todo esto con el propósito de conocer de qué manera estas facetas del análisis están relacionadas con el *Vivir Bien*.

4.2.1. La economía en Jesús de Machaca

El conocimiento de la faceta productiva de un municipio es importante tanto desde los datos "objetivos" (que aquí están disponibles desde una perspectiva cuantitativa), así como a partir de las representaciones que

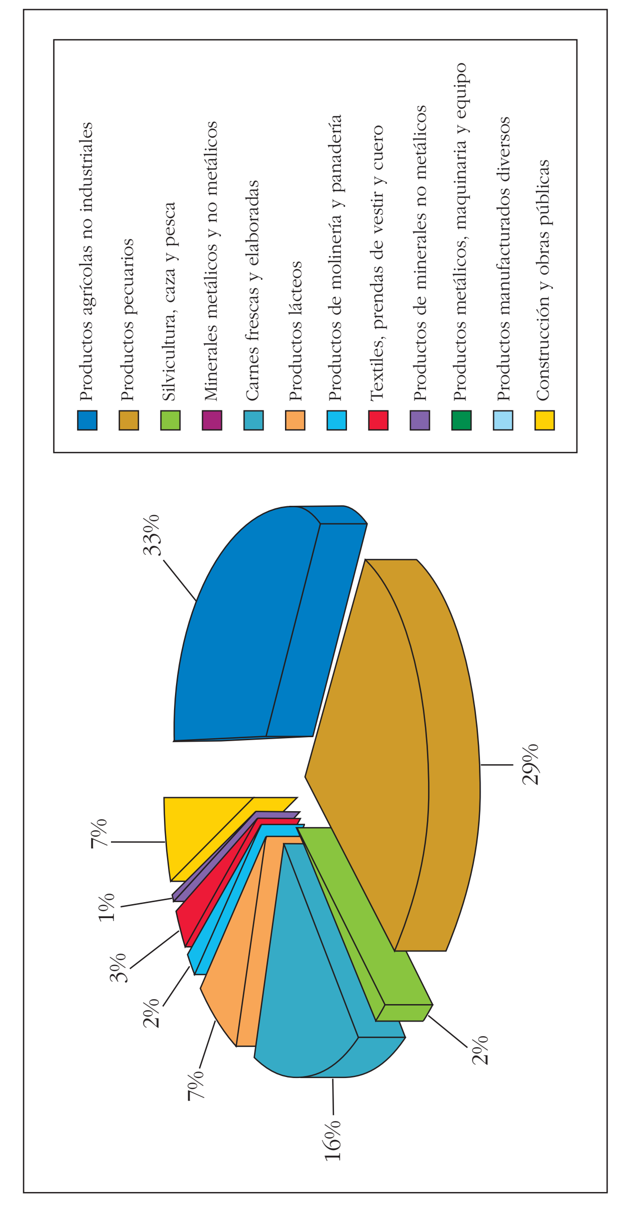
tiene la gente del lugar sobre esta faceta, pensando en el momento actual y las proyecciones futuras sobre lo productivo.

Básicamente, dentro del municipio de Jesús de Machaca se distingue un sector de producción de bienes importante, y un sector de provisión de servicios bastante reducido. En el primer caso, los principales rubros existentes son los productos agrícolas no industriales con un 33% de participación en el sector, después los productos pecuarios con el 29% de participación y, posteriormente, el rubro de producción de carnes frescas y elaboradas con un 16%. Estos tres son los principales rubros de la economía machaqueña en el sector agropecuario. A partir de estos datos se puede deducir que la mayoría de la población del municipio está dedicada a la producción agrícola y a la cría de ganado (Gráfico 2).

El sector de provisión de servicios —como es común en contextos rurales— está mucho menos desarrollado que el sector de producción de bienes. Los principales rubros son la administración pública que concentra el 40% de la actividad, inmediatamente seguido por el comercio con un 28%. A continuación, el rubro de transporte y almacenamiento ocupa el tercer lugar con un 14%. El sector de servicios muestra que las actividades relacionadas con el sector público como la educación, la salud y la gestión municipal son la cara visible de los servicios en Jesús de Machaca. El comercio, por otra parte, se manifiesta con la existencia de importantes ferias en muchos poblados del municipio que se desarrollan de forma semanal y anual (Gráfico 3).

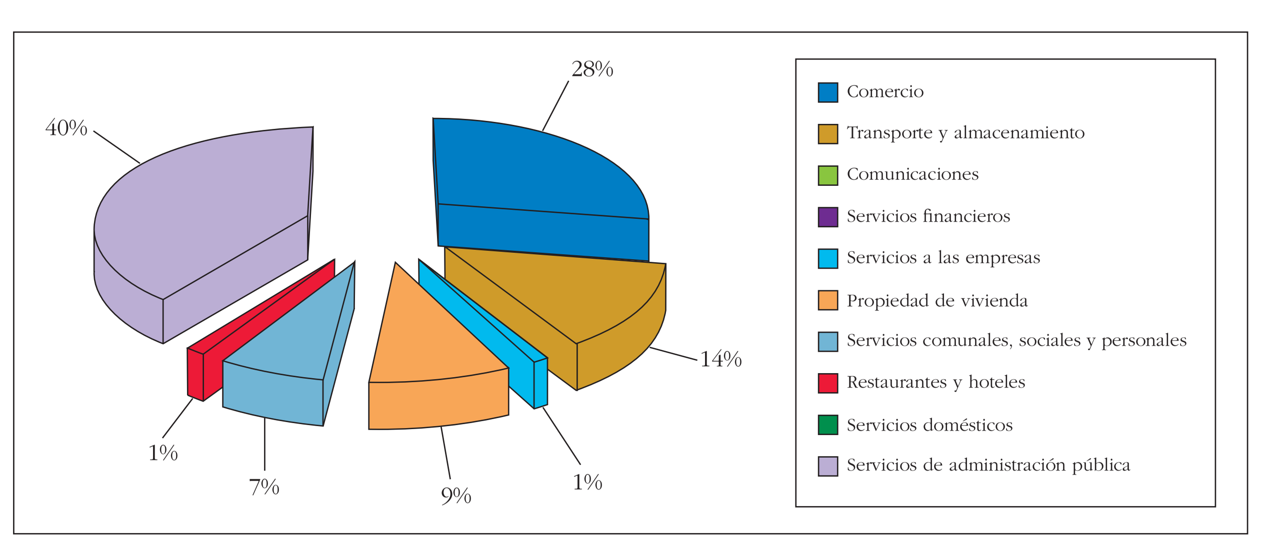
Volviendo al sector de producción de bienes y, en especial, al rubro agrícola, destaca el dato de que en 2008, en todo el municipio de Jesús de Machaca, existían un total de 6.915 hectáreas cultivadas con productos como papa, cebada, quinua, haba, cañahua, avena, oca, papaliza y alfalfa. De este total, cerca del 46% de la superficie estaba ocupada por la papa en sus variedades dulce y amarga. Por otra parte, los cultivos de cebada representaban el 12% de la superficie al igual que los de quinua, y los de haba un 11%. En el caso de la cebada y de la alfalfa, la producción se destina, en un alto porcentaje, para forrajes que serán consumidos por el ganado en tiempo de escasez de pastizales (Gráfico 4).

Gráfico 2. Actividades económicas productivas en Jesús de Machaca



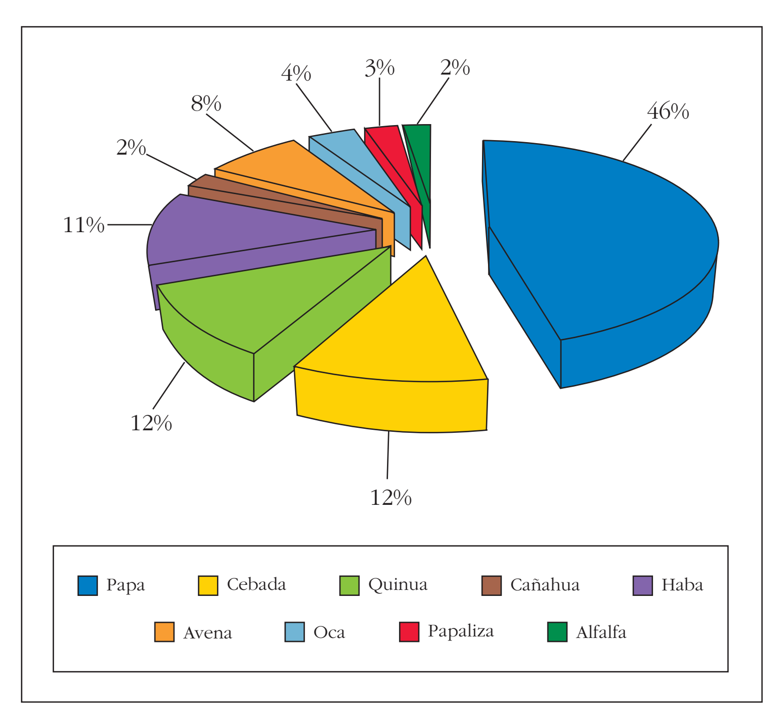
Fuente: Elaboración propia en base a datos de Aramayo (2009).

Gráfico 3. Actividades económicas de servicios en Jesús de Machaca



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Aramayo (2009).

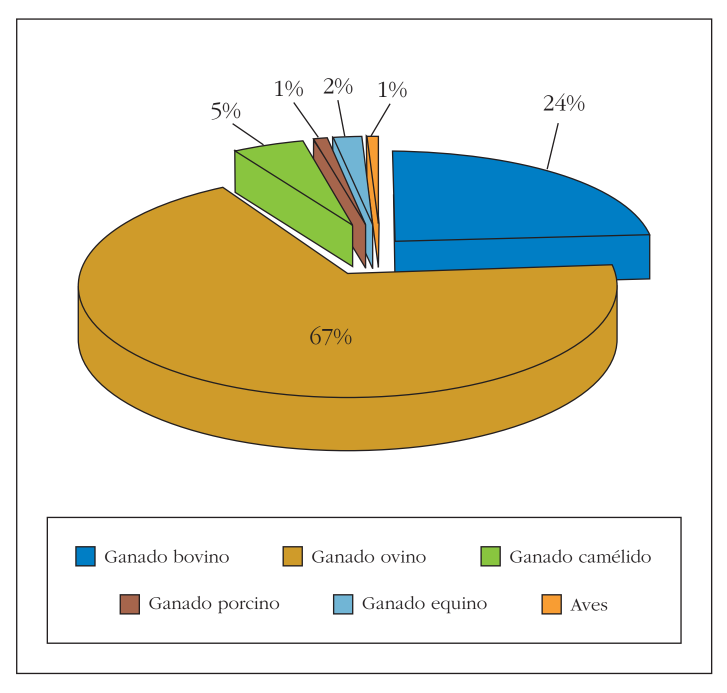
Gráfico 4. Producción agrícola en Jesús de Machaca



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Aramayo (2009).

En relación al rubro pecuario, en 2008 se estimó la existencia de un *stock* medio de 172.700 cabezas de ganado ovino en pie. Además de 60.420 cabezas de ganado bovino, de las cuales 42.300 eran ganado criollo y 18.120 ganado mejorado. Respecto a los camélidos, la misma estimación arroja un total de 12.954 cabezas en pie (Aramayo, 2009). Básicamente, del ganado ovino se aprovecha lana y carne; y en el caso del ganado bovino principalmente la leche. La producción de queso es una de las principales fuentes de ingresos para la población dedicada a la crianza de ganado vacuno; no en vano la producción de derivados lácteos representaba el 7% de la producción bruta en Jesús de Machaca, siendo esta actividad junto con la venta de papa y chuño una de las tradicionales fuentes de ingresos que tienen los comunarios del lugar. A esto se debe añadir, no obstante, la producción de quinua que registró un gran despegue en los últimos años, producto de su elevado precio en el mercado nacional e internacional.

Gráfico 5. Producción ganadera en Jesús de Machaca



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Aramayo (2009).

Toda esta información compone un panorama más o menos general de las principales actividades productivas que se desarrollan en el municipio de Jesús de Machaca. Este vistazo sirve para tener suficientes elementos para conocer cuál es el contexto socioeconómico de las comunidades del municipio. Pero también, esta información es útil para dar paso a las representaciones generales que se tienen en Jesús de Machaca sobre estos procesos productivos y su relación con el *Vivir Bien* que es, a fin de cuentas, el centro de este trabajo.

4.2.2. Representaciones del proceso productivo

En Jesús de Machaca predomina la idea de que las actividades agrícolas y ganaderas del municipio son las principales fuentes de ingreso para la población machaqueña. Ésta no es, sin embargo, una percepción reciente ya que desde el tiempo de la Colonia éstas eran las actividades primordiales. La producción agrícola, a diferencia de la cría de ganado, se muestra como una actividad que encierra grandes riesgos

para la población, en razón de que son los fenómenos naturales los que provocan que los sembradíos queden inutilizados a causa de la temida helada, y en menor medida, de la granizada. Por ello, la propiedad de ganado se constituye en una inversión segura aunque en las épocas secas del año los pastizales escaseen y sea necesario sembrar productos como la cebada para ser utilizados en calidad de forraje.

> La primera actividad a la que la gente se dedica es la ganadería porque un poquito es más rentable, más seguro. En segundo lugar está la agronomía pero algunos años no hay producción, hay inclemencias del tiempo, heladas, sequías, mucha lluvia, inundaciones… Todo eso afecta a la producción. Por eso, la ganadería es más segura, ésa es la principal fuente económica de la región (Remigio Quinta Quinta, exconcejal del municipio de Jesús de Machaca).

Pero esto no significa que la siembra de papa o de otros productos se margine por el riesgo que se corre frente a los fenómenos climatológicos, ya que —como se mencionaba antes— la producción de papa y sus derivados es, de lejos, la principal actividad en el municipio. También la actividad comercial y de transporte tiene un lugar importante para la gente, ya que permite a los comunarios ofertar sus productos y transportarlos a otros mercados como los de las ciudades de La Paz y El Alto.

En el contexto machaqueño —al igual que gran parte del altiplano boliviano— la dinámica productiva no es un proceso mecánico basado en una racionalidad puramente económica, sino que encierra una dimensión ritual y un carácter festivo inclusivo de la comunidad y, por ende, de todos los miembros de la familia. Esto es algo que se pudo percibir en el proceso de producción de la papa, conocido a través de los relatos de jóvenes del *Ayllu* Parina Arriba.

El proceso de producción de la papa se inicia, generalmente, en los meses de junio y julio, con el preparado de la tierra para la siembra. El terreno en el que se pretende sembrar se rotura utilizando, mayormente, la yunta operada en base a tracción animal. No obstante, en algunos casos, se utilizan tractores. Antes de comenzar la siembra se pide permiso a la *Pachamama* para realizar el trabajo. Antes y después de que se empiece con los preparativos para la siembra los comunarios ofrecen una *Waxt´a* a la Pachamama. De la organización de este acto se encargan los *mallkus*, aunque la dirección del ritual está a cargo de

un *Yatiri* de la comunidad. Esto se realiza generalmente en agosto. El *Yatiri*, previamente, mediante el la lectura de la hoja de coca indicará los elementos que contendrá la ofrenda, el día y lugar pertinentes.

La ofrenda está básicamente compuesta de "dulce misa" para la *Pachamama* y los *achachilas*, *insinsu* (incienso), *kupala* (mineral copal), lanas de color, *suyu* (feto de la llama), *quri t'ant'a* (pan de oro), *qullqi t'ant'a* (pan de plata), *chiwchi*, coca y otros componentes, de acuerdo al pedido de los *yatiris*. Este ritual es nocturno y generalmente concluye en la madrugada. Hasta aquí queda claro que el proceso productivo se encuentra inmerso en una dimensión profundamente espiritual.

Tiempo después, siguiendo con el calendario agrícola, en los meses de octubre y noviembre es cuando la tierra se encuentra lista para recibir la semilla de la papa. Los comunarios llaman a este momento *Karani*. Una vez que se da inicio a la época de lluvias y que el campo se tiñe de verde y el sembradío muestra los primeros follajes, se produce otro de los actos de ritualidad centrales; es la *Q'uwacha* (untar con el humo). Este acto se realiza en base a *untu* (sebo de llama) y a *juyra q'uwa* (ramas secas de la planta de *q'uwa*). Este ritual, contrariamente al anterior, se realiza de día y cuando la papa está dando sus primeros brotes en diciembre (generalmente, en la festividad de Santa Barbara). Luego, este ritual se repite cuando la papa florece generalmente en febrero (en las festividades de La Candelaria y en carnavales). El motivo de las *Q'uwachas* es, según algunos comunarios, evitar la plaga de los gusanos de la papa. En este caso, la organización del ritual y la dirección del mismo están a cargo de los comunarios mayores de edad.

Para los meses de mayo y junio se da inicio a la cosecha, ya que esta etapa requiere de más personas. Generalmente, participa toda la familia e incluso no es extraño que parientes cercanos o lejanos colaboren con la cosecha. Esto se puede entender como la recolección del beneficio del trabajo del que se hacen partícipes los diversos miembros de la familia, mostrando la calidad de cohesión que ésta tiene. La papa obtenida es extendida en el campo para su selección; las papas grandes a un lado y las pequeñas en otro. El destino de las primeras es la elaboración de tunta, el autoconsumo o la venta. En el caso de las segundas se destinarán a la elaboración del chuño o incluso también al autoconsumo. La papa se guarda en lo que se conoce en aymara como *Ph'ina* que es una especie de silo para el almacenaje del preciado tubérculo.

Para la elaboración del chuño y la tunta también existe una parte ritual, ya que antes de la noche de la helada se degolla una oveja para practicar la *Wilancha*. Después de que la papa recibe la helada se procede a pisarlas con los pies descalzos para extraer el líquido. Después, las papas destinadas para el chuño se dejan en el lugar para que reciban los rayos del sol; las papas que corresponden a la elaboración de la tunta se recogen y se llevan al río para que puedan lavarse por un período de tres a cuatro semanas. Como se pudo advertir, la dinámica productiva está basada en una forma de reproducción de las relaciones comunales (vinculación con el entorno cultural) y de la dimensión ritual (vinculación con el entorno natural).

4.2.3. Herramientas para trabajar

El proceso productivo requiere de la utilización de ciertos artefactos que faciliten el trabajo para la consecución de un producto. Estos pueden ser: máquinas (simples o complejas), instrumentos, o herramientas que se utilizan en el proceso de siembra y cosecha.

Como se mencionó anteriormente, el uso de la yunta o el tractor para la roturación de la tierra es un debate que se hace presente siempre que se toca el tema de la producción agrícola en Jesús de Machaca; elementos como "progreso" de las comunidades versus "conservación" de la tierra generalmente son los nudos de discusión. Por un lado, existe la idea de que las técnicas rudimentarias hacen que la producción no sea buena y que, por lo tanto, la solución es la introducción de maquinaria para salvar estas dificultades. Sin embargo, por otro lado se señala que no se utiliza maquinaria porque las condiciones del terreno hacen que esta solución más bien sea contraproducente respecto a la producción. Esto debido a que el tractor hace que la tierra se remueva muy profundamente lo que provoca que los nutrientes también se pierdan. En cambio, el uso de la yunta es superficial por lo que no afecta la fertilidad del terreno. Ante este debate se menciona que ese problema tiene solución si se utilizan mejores fertilizantes o semillas.

En realidad lo que está en debate más que las técnicas es la producción misma de la comunidad, ya que a corto plazo la diversificación de técnicas más avanzadas puede generar mayor producción pero a largo plazo, sin embargo, no es algo sostenible y puede afectar más que beneficiar a los productores. En este sentido, Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1993) señalan:

> Las tecnologías presuntamente modernas suelen, a su vez, resultar engañosas. Un ejemplo conspicuo es el del sistema agrario norteamericano, reconocido por su enorme eficiencia. Altamente mecanizado y con subsidios para el petróleo, es, sin embargo, un sistema notablemente ineficiente si se lo mide en términos de la cantidad de energía consumida para producir una cantidad determinada de kilocalorías.

Pero aun así no es extraño que los machaqueños encuentren soluciones intermedias; éste es el caso de la utilización de ambas técnicas de roturación para aprovechar las ventajas de cada una:

> …en esta época estamos utilizando tractor agrícola, después siempre también estamos utilizando la yunta (Remigio Quinta Quinta, exconcejal del municipio de Jesús de Machaca).

Aquí se muestra que la dinámica productiva orientada al *Vivir Bien* considera la sostenibilidad del sistema a largo plazo y no así los beneficios marginales inmediatos.

En cuanto a las herramientas de labranza se menciona que para el proceso de sembrado se utilizan el *yucu*, el *arma*, el *lasiyus*, el arado, la *yavita* y la *rika* que, con diferentes denominaciones, hacen referencia a picos, palas, *chuntillos* y rastrillos. Sobre este punto, algo interesante es que un lugar privilegiado para conseguir estas herramientas son las ferias anuales donde todavía se practica el trueque de productos que de alguna forma sirve para conservar la tradición aymara de provisión de bienes útiles para la agricultura. Y resalta que se ofrecen productos que se hacen con las manos y que se espera recibir otros que hayan sido elaborados de la misma forma.

4.2.4. Destino de la producción

En general, la producción agrícola de las familias —que se produce en las *sayañas* o tierras familiares— en Jesús de Machaca tiene tres destinos. El primero es el autoconsumo; en segundo lugar la venta o trueque en las ferias[11] y, en tercer lugar, aunque en una cantidad mucho

11 El papel de las ferias y su relación con las comunidades se expone en la dimensión de soberanía.

menor, se encuentran los productos que los comunarios guardan para ser entregados en calidad de regalo o cariño para los familiares cercanos, compadres o incluso para algún visitante espontáneo que se acerca a la comunidad y con el que se establece alguna relación de amistad. De alguna manera, un refrán aymara describe estas acciones de la siguiente forma: "*Jaq´irux umas waxt'añapuniwa*" ("Hay que dar por lo menos agua a quien nos visita"). En la perspectiva de Temple (2003a), ésta puede entenderse como una relación de reciprocidad bilateral simple, ya que genera un sentimiento de amistad.

En el caso de la producción de las tierras de la comunidad o *aynocas*, ésta se distribuye por igual en razón de las familias que participaron en la siembra y en la cosecha. En el caso de existir excedentes, éstos se destinan para aquellas personas que no pueden trabajar como los abuelos y las abuelas o para aquellas personas que brindan un servicio a la comunidad como los profesores.

4.2.5. Representación del trabajo

La significación del trabajo en Jesús de Machaca está vinculada al papel que adquiere el esfuerzo que realiza el comunario para brindar sustento a su familia y para posibilitar la reproducción de su entorno. Por eso se considera que el trabajo es, en primer lugar, un valor que se aprende desde niño; una suerte de pedagogía de pertenencia a la comunidad. Así, la acción del trabajo también es percibida como una herencia ancestral que al igual que las otras herencias que se mencionan en diferentes partes de este documento son aspectos que hacen a la identidad del ser machaqueño.

> Trabajar yo creo es un valor, todos vivimos del trabajo, y ésa es también la premisa de los comunarios que están siempre dedicados al trabajo (David Ayaviri Barrientos, director del Colegio Mejillones del *Ayllu* Parina Arriba).

Otra dimensión importante del trabajo es percibirlo como una práctica orientada a la obtención de lo necesario para la subsistencia de la familia; eso es el trabajo en un sentido sumamente práctico y en esa practicidad se encuentra la función básica que se le atribuye al varón, al padre de familia como agente proveedor. En cierto modo, aquí se manifiesta una acepción del trabajo como actividad física, lo

cual no es extraño para un contexto rural. Por otra parte, el trabajo también es entendido como una forma de organizar el equilibrio en la vida, donde existe un disfrute de la acción como práctica cotidiana. Tal y como señala Medina (2006) —en parte inspirado por Grillo y Rengifo— cuando señala que es llamativo cómo el comunario en el altiplano muestra toda su alegría trabajando en el campo.

Como se mencionó previamente el trabajo es la pedagogía del ser en la comunidad, para ello basta recordar un refrán aymara que dice: "*Q'aphatakix qullus pampa, pampas qulluwa*" ("Para el ligero y activo hasta el cerro se vuelve plano").



Niños trabajando en un huerto escolar en Jesús de Machaca (diciembre, 2009).

Fotografía: Rolando Mamani.

4.2.6. Representación de la tierra

La tierra no es un elemento más del proceso productivo pues para los machaqueños refleja una fuerza de lucha y una de las bases fundamentales de su actividad. Además, es entendida como una fuente de vida. Es tan grande su relación con la tierra que de esa manera se justifica que en los tiempos de los caciques se hayan realizado compras para la recomposición de sus tierras y para, a fin de cuentas, no convertirse en haciendas. Aquí se muestra una relación básica entre la tierra y el ejercicio de la libertad de las personas.

> La tierra es más principal, que si no fuera por la tierra no habría tal vez vida. Por lo que hay vida donde hay tierra nos hacemos casita, nos criamos animales, si no fuera por la tierra no habríamos nosotros tal vez (Teófilo Ajata, expresidente del Comité de Vigilancia de Jesús de Machaca).

Es que la tierra es donde se establece el hogar y no sólo materialmente pues es, además, quien provee lo necesario para la vida. Por ello, la existencia de las personas está asociada a la tierra. En la conservación de la tierra se basa también la posibilidad de reproducción de la vida. Por eso, el ejercicio de los cargos de responsabilidad comunitarios para poder gozar del derecho a las tierras de dominio familiar o *sayañas*. Es necesario recordar que la forma de distribución de la tierra en las comunidades es a través de la distinción de dos tipos de propiedades: la propiedad comunitaria de la tierra o *aynoqa*, y la propiedad familiar de la tierra o *sayaña*.

Todos estos elementos están relacionados con la idea de que la dinámica productiva, el trabajo y la relación con la tierra hacen al *Vivir Bien*; entendido como búsqueda de una relación armoniosa con el entorno. Sin embargo, en muchos casos se menciona que la *Pachamama* al ser proveedora también puede ser (véaselo como una posibilidad) restrictiva en razón de que esta relación armoniosa se puede quebrar. Por eso, muchos dicen que un mal manejo de la tierra puede traer enfermedades y castigos. En consecuencia, es necesaria la búsqueda de la vida armónica con el medio natural, como señala el siguiente testimonio:

> Me parece que la tierra no está bien cuidada, el suelo se está secando porque ya no llueve. A medida que se va secando la tierra también los pastos se van secando y el ganado sufre por agua. Si hubiera riego se podrían cultivar muchas cosas. Como no hay agua el suelo se queda sin cultivar (Adrián Aspi Cosme, exalcalde municipal de Jesús de Machaca).

Por todo lo señalado, no cabe duda del papel que se le da a la tierra como elemento básico para la comprensión del aspecto productivo en las comunidades aymaras de Jesús de Machaca. Además, la tierra tiene otra dimensión de incidencia sobre otras facetas de la cotidianidad machaqueña como la organización comunal, aspecto que se tratará a continuación.

4.3. Dimensión política

Todas las sociedades encuentran formas de organización más o menos funcionales a sus necesidades. Por ello, en la formas de organización del poder se encierran verdaderas cosmovisiones de los sujetos. En este caso, la investigación no podía estar al margen de ese postulado. Por eso, en este apartado se pretende dar un vistazo general a las formas de organización en Jesús de Machaca, sus fuentes, sus valoraciones y, en general, a las características que la hacen una democracia "diferente".

4.3.1. Identidad y poder

La identidad del ser aymara en Jesús de Machaca toma como bases fundamentales dos elementos: tierra y sangre. En el primer caso existe una representación hasta sagrada del papel de la tierra para la reproducción de la vida pues de ella obtienen lo necesario para vivir y con ella interactúan en todas sus actividades. El otro elemento es la sangre, entendida como el fluido vital que contiene toda la tradición cultural que es una herencia de los antepasados. Ambos elementos hacen al arraigo en el territorio machaqueño y sobre éstos perviven sus formas tradicionales de organización. De algún modo, tierra y sangre juntas y en unidad dan la visión de territorio.

> He nacido en mi tierra natal que es la comunidad Achirjiri (Jesús de Machaca). Yo me identifico con mi tierra, toda la sangre es… Soy originario, hermano, entonces yo no puedo decir ni puedo olvidarme de mi origen (Pedro Vargas Quispe, ex *Mallku* de Jesús de Machaca).

Otro aspecto destacable de la identidad machaqueña es que, en base a lo antes mencionado, los comunarios se consideran originarios y no así indígenas; ya que este último concepto es para ellos una acepción colonial que no los representa. Éste era, precisamente, uno de los puntos álgidos de debate que se presentó en las reuniones del Magno Cabildo de la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA) y de la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de *Arax Suxta* (MACOAS) en el mes de noviembre de 2009 cuando se trataba el contenido del borrador de Estatuto Autonómico los días previos al Referéndum Autonómico de 6 de diciembre de

2009. Entonces, existía, por un lado, la postura de respetar el concepto de autonomía *indígena originario campesina* que le daría título a la *marka* de Jesús de Machaca y, por otro, el interés de quitar el concepto de "indígena" del señalado estatuto. Finalmente, quedó el citado término ya que así se encontraba enmarcado en la nueva Constitución Política del Estado.

> Aquí, en la jurisdicción Jesús de Machaca, desde antes había sido una comunidad de originarios. Digamos que ellos habían nacido con la tierra, entonces yo me siento como originario, no como indígena (Teófilo Ajata, expresidente del Comité de Vigilancia de Jesús de Machaca).

Es interesante el papel que tiene la identidad para la definición de los sujetos, pero más aún su relativa efectividad al entrar en relación con otros sujetos que tienen otras identidades. Tal es el caso de un comunario que dividía sus actividades en el *Ayllu* Parina Arriba cumpliendo el cargo de Presidente de la Junta de Vecinos por un lado y, por otro, cumpliendo sus actividades laborales en el norte de La Paz en una comunidad campesina que él mismo definía como intercultural, ya que de ella son parte indígenas de esas latitudes además de otros que tal como él provienen del altiplano paceño. El caso es que él se define como originario en Jesús de Machaca y como sujeto intercultural en su otra comunidad del norte de La Paz.

Pero viendo mas allá de ese hecho, es interesante cómo tras los procesos de colonización del norte paceño (especialmente en los Yungas), allá por los años 60 y 70 del siglo pasado es que muchos comunarios machaqueños tendieron a establecerse en ambos territorios. Este fenómeno, en algunos casos, se tradujo en la permanencia de los padres en las tierras del altiplano machaqueño y de los hijos que buscaron nuevos rumbos en los Yungas. Sin embargo, esto no significó la ruptura de las relaciones entre ambos espacios, ya que, a fin de cuentas, la *simbiosis inter-zonal* —concepto acuñado por el historiador boliviano Ramiro Condarco Morales previamente al concepto de *control vertical de pisos ecológicos* de John Murra (En: Loza, 2010)— es un modelo de complementariedad de larga data en las sociedades andinas que fue perdiendo efectividad con el pasar de los años. Así, estas interacciones zonales en la perspectiva de la diversificación de la producción pueden ser también entendidas como una práctica del *Vivir Bien*.

Por otra parte, se puede afirmar —a través de los aportes de la gente en Jesús de Machaca— que el instrumento principal para la reproducción de su identidad es su lengua aymara, que es de uso obligatorio en todo acto público, más aún si en él existe presencia mayoritaria de autoridades originarias.

> La gente, mayor parte, estamos con el idioma aymara (…) La lengua aymara es origen de nuestra tierra, que estamos aquí, que hemos nacido, que nosotros a nuestros hijos tenemos que hacer respetar, que somos netamente aymaras (Valentín Centeno Centeno, expresidente de la Junta de Vecinos del *Ayllu* Parina Arriba).

En el fondo, lo que se quiere mostrar es que la identidad cultural es una fuente importante para la definición de las formas de organización y administración del poder comunal en el contexto machaqueño. En este sentido, es difícil lograr comprender el campo político al margen de la identidad.

4.3.2. Formas de organización territorial

Las formas de organización del poder en Jesús de Machaca, de algún modo, brindan una síntesis de las luchas existentes entre las lógicas de organización propias de los pueblos originarios y los últimos niveles de la infraestructura del Estado colonial. En el contexto de este trabajo se pudo percibir que esta tensión, en cierta medida, se encuentra resuelto en la práctica a favor de los primeros (los pueblos originarios). Tomando el caso de la experiencia municipal de Jesús de Machaca se puede afirmar que se combinan esas dos lógicas; hecho que singulariza a este municipio frente a los municipios urbanos. A partir de estas apreciaciones, se pasa a describir la organización particular existente en Jesús de Machaca.

El mejor criterio para comprender las formas de organización en Jesús de Machaca es partir desde los niveles micro a los macro, es decir comenzando desde la comunidad, pasando por el *ayllu*, y terminando en la *marka*. En ese sentido, en primer lugar, se puede encontrar a las comunidades que están a la cabeza de un *Mallku Awki* y una *Mallku Tayka*. Como niveles inferiores se encuentran los jefes o cabezas de zonas que, a la vez, se apoyan en diversas secretarías. Es interesante

que a este nivel se denomine a las autoridades *mallkus* siendo que en otros lugares del altiplano se denominan a estas autoridades más bien como *jilakatas*.

En el territorio del *ayllu* la principal autoridad es el *Jilïri Mallku* y su *Jilïri Mallku Tayka*, además de existir otros cargos que acompañan a estos; como ser los *mallkus* encargados de organización, justicia, hacienda, agricultura, transporte o vialidad y salud.

En el nivel de la *marka*, se puede encontrar a la cabeza al *Jach'a Mallku* y a la *Jach'a Mallku Tayka*, quienes al igual que en los casos anteriores no ejercen solos los cargos pues tienen otros comunarios que apoyan su labor, cumpliéndose en todos los casos el principio de *chacha-warmi* (varón/mujer), que es un principio de dualidad presente en estas formas de organización.

Cuadro 8. Estructura de cargos principales de la MACOJMA

Cargo	Función
Jach´a Mallku	Máxima autoridad de MACOJMA
Sullka Mallku	Colaborador directo del *Jach'a Mallku*
Qillqir Mallku	Responsable de las actas
Wakich Mallku	Responsable de la organización general
Jalja Mallku	Responsable de la justicia originaria
Anatayir Mallku	Responsable de la organización de actividades deportivas
Qulla Mallku	Responsable de salud
Yatiyir Mallku	Responsable de comunicación
Yapu Mallku	Responsable de la producción agrícola
Thakhi Mallku	Responsable de velar por los caminos vecinales

Fuente: Elaboración propia.

Si bien estas estructuras tienen una larga tradición, no fue más que durante los primeros años de la década de los años 90 cuando, tras recordarse los 500 años del mal llamado “descubrimiento de América”, Jesús de Machaca se decide a recuperar estas formas de organización que habían sido sustituidas por el sindicato agrario tras la Revolución Nacional de 1952.

Históricamente, en Jesús de Machaca han existido dos parcialidades: la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo. Cada parcialidad

tenía seis *ayllus*; así, en total, eran 12 los *ayllus* históricos de Jesús de Machaca. Con el proceso de organización de sindicatos agrarios post Reforma Agraria se produce un incremento considerable de los sindicatos y de las subcentrales agrarias. En ese tiempo, la organización matriz era la Central Agraria Cantonal de Jesús de Machaca (CAJMA). Tiempo después se produjo una ruptura en la Central Agraria, creándose otra central, conocida como Central Agraria Parcial Arriba de Jesús de Machaca (CAPA).

En realidad, estos son los antecedentes de los que hoy se conocen como la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA) y la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de *Arax Suxta* (MACOAS). Si bien esta ruptura puede entenderse como faccionalismo dentro de Jesús de Machaca, en realidad, no es tan así. Como señalan Ticona y Albó (1997), "en el pensamiento aymara no existe la percepción de que lo cualitativamente más valioso es la unicidad sino la unidad en la alteridad. Entonces el concepto de dualidad expresa a la vez complementariedad y/o equilibrio".

Desde esta perspectiva, después de la firma de un acta de entendimiento entre MACOJMA y MACOAS, esta aparente ruptura no provoca mayores conflictos, ya que en un sentido práctico y real estas dos organizaciones no están separadas, es más al tener ambas reconocimiento del Suyu Ingavi de *Markas* y Comunidades Originarias (SIMACO) generan mayor representación para Jesús de Machaca (el doble de votos). Además, juntas componen el Magno Cabildo de Jesús de Machaca que es la máxima instancia de decisión en el todavía existente municipio indígena. De esta manera se puede afirmar que sin lo parcial no existe el conjunto pues las partes hacen a la totalidad. Al parecer, estos principios permiten que la organización tenga mayor vitalidad. Al fin, éste también puede ser entendido como un elemento del *Vivir Bien* en su dimensión política.

En lo que corresponde a los últimos niveles de la infraestructura del Estado colonial están todavía presentes los cantones que son en total 10. Estos se encuentran a la cabeza de un corregidor y, en muchos de los casos, la jurisdicción de los cantones coincide con la de los *ayllus*. Sin embargo, en términos reales, su área de incidencia no abarca más allá de los poblados principales que son sede de los corregimientos. Claro que en los poblados existen también otros espacios de representación como las juntas de vecinos. Es interesante que muchas de las personas identifiquen a este tipo de autoridades como autoridades "políticas". Esto se debe a que de algún modo relacionan estos cargos

con el Estado. De igual manera, la presencia de oficiales de registro civil y de la Policía Nacional hace que se tienda hacia esa relación con el Estado boliviano.

> Mi cantón Mejillones de Machaca también tiene su resolución, también está formado por las autoridades políticas. Se dice, presidente de la Junta de Vecinos, comisarios… La máxima autoridad es el corregidor territorial de este cantón Mejillones de Machaca. También la policía fronteriza nos acompaña en este pueblo (Valentín Centeno Centeno, expresidente de la Junta de Vecinos del *Ayllu* Parina Arriba).

Esta descripción tiene el objetivo de ejemplificar las características de los espacios de organización en Jesús de Machaca (*ayllus* y cantones); lo que no implica que las lógicas de organización originarias y las otras se encuentren en constante lucha. Por eso, al principio se señaló que esta tensión de algún modo está resuelta. En primer lugar, porque se han encontrado los espacios de planificación para que no existan choques de competencias y, en general, de responsabilidades hacia la población de Jesús de Machaca. En segundo lugar, porque, notoriamente, en un sentido real los *mallkus* tienen mucha más prevalencia que aquellas que denominan como autoridades políticas. Incluso, muchos cargos como el de alcalde escolar (que también se conoce como presidente de la Junta Escolar) o el de presidente de la Junta de Vecinos son considerados como cargos importantes para adquirir experiencia y así poder luego asumir las funciones de *mallku* ya sea en la comunidad, en el *ayllu* o en la *marka*.

De algún modo, la mejor forma de comprender la prevalencia de las autoridades originarias en Jesús de Machaca es entendiendo que estas formas de organización representan un pasado y un momento actual. Sin embargo, ¿qué sucede con las proyecciones futuras? La mejor forma de abordar esta cuestión es a través del proceso autonómico que empezó en el municipio.

4.3.3. El proceso autonómico machaqueño

Esta valoración positiva de las formas de organización tradicional en Jesús de Machaca encuentra un nuevo proceso —el primero fue su constitución como municipio indígena— para proponerse que su identidad hecha organización avance hacia un nivel más alto de

reconocimiento; éste fue el proceso para convertirse en una autonomía *indígena originario campesina*.

Con la disposición de la Constitución Política del Estado para la creación de autonomías indígenas en los municipios donde así se decida, Jesús de Machaca dio inicio a esta travesía en 2009. Este proceso empezó con la elección por usos y costumbres de consejeros para elaborar una propuesta de Estatuto Autonómico. Así, se eligieron tres representantes por *ayllu*; dos varones y una mujer o, en otros casos, dos mujeres y un varón. Los representantes electos de los diferentes *ayllus* contaron con un aval firmado por la comunidad a la que pertenecen y con el aval de los cabildos de MACOJMA y MACOAS. Los representantes empezaron su actividad siendo posesionados por el propio Ministro de Autonomías, Carlos Romero, el 7 de mayo de 2009.

Por otra parte, el Concejo Autonómico estuvo a cargo de una directiva y de las comisiones de trabajo necesarias para cubrir todos los aspectos referentes a la elaboración del Estatuto. Cada comisión trabajó independientemente hasta llegar a una Asamblea Ordinaria del Consejo Autonómico. Esa asamblea se instaló para discutir y aprobar el primer borrador durante los días 20, 21 y 22 de julio de 2009. En esa asamblea tras largos debates y discusiones sobre el nombre del territorio, las características del Gobierno Autónomo, las competencias, el desarrollo social y económico de la *marka*, y la justicia originaria, entre otros temas, se pudo generar el suficiente consenso para que el proyecto en borrador sea aprobado en grande.

A la vez, ese documento fue presentado ante el Magno Cabildo de MACOJMA y MACOAS la primera quincena del mes de agosto de 2009 con la finalidad de que se pueda discutir en las comunidades en base al documento de trabajo y, así, cada *ayllu* pueda redactar su propia propuesta aceptando el borrador, incluyendo artículos al Estatuto o suprimiendo aquellos que no consideraran pertinentes. Esta fase de consultas y análisis se extendió hasta fines de octubre de 2009 cuando las nuevas propuestas llegaron al Magno Cabildo para su posterior sistematización. El Magno Cabildo, en estrecha coordinación con el Consejo Autonómico, decidió la organización de siete comisiones de trabajo en base a la estructura de títulos y capítulos del primer borrador para incorporar las propuestas presentadas.

Tras ese ínterin se decidió llevar las conclusiones de las comisiones a una plenaria que se inició el 21 de noviembre de 2009 y que concluyó el 10 de diciembre del mismo año. Dicha plenaria terminó con

la aprobación del documento final por parte del Magno Cabildo de MACOJMA y MACOAS.

Nótese que a la par de la conclusión de este trabajo de investigación se celebró el Referéndum Autonómico de 6 de diciembre de 2009 donde se puso a consideración de los votantes la decisión de convertir al municipio en una autonomía *indígena originario campesina*. Este acto electoral tuvo como resultado la victoria del "sí" con un 56% de apoyo frente al "no" que obtuvo un 44% de la votación.

Sin lugar a dudas, este proceso autonómico representa para muchos machaqueños una oportunidad en la dirección de consolidar el respeto a su identidad, a sus formas de organización y a su cultura ancestral bajo la forma de una autonomía *indígena originario campesina*. Por lo pronto, el municipio de Jesús de Machaca podrá pasar a denominarse como *Marka* Aymara Indígena-Originaria de Jesús de Machaca (MAICOJMA), una vez que el propio Estatuto sea aprobado.



Autoridades originarias en el Magno Cabildo (noviembre, 2009).

Fotografía: Rolando Mamani.

4.3.4. Valoraciones de la organización

En general, todas las instituciones donde se condensa la representación de grupos sociales generan valoraciones por parte de sus representados. Claro está que estas valoraciones podrán ser buenas o malas según el caso; en ello se determina su vigencia en el tiempo. En el

caso de Jesús de Machaca, se tiene la idea de que sus formas de organización tradicionales tienen futuro en la medida en que se conserven sus usos y costumbres a través del tiempo. Por ello, se guarda un profundo respeto por los cargos de responsabilidad comunitaria. Así, cuando los comunarios asumen los cargos, no encuentran restricciones gastando recursos del patrimonio familiar con tal que la gestión sea buena, esto se puede entender como un acto de desprendimiento, pero en realidad no es más que la responsabilidad adquirida frente a la comunidad. La mejor manera de ejemplificar esto es a partir de la experiencia del traspaso de autoridades.

La ceremonia de traspaso de autoridades de los *mallkus* (de salientes a entrantes) en Jesús de Machaca se lleva a cabo cada 1 de enero. En cambio, la elección de los nuevos *mallkus* se produce cada 21 de junio. La razón por la que existe este tiempo amplio entre la elección y la posesión se debe a que se considera que esos meses deben ser de aprendizaje para las nuevas autoridades, además de que son necesarios para juntar los bienes necesarios para sostenerse en el año de ejercicio del cargo pues, como se mencionó previamente, esto implica importantes gastos para los *mallkus*.

Volviendo a la ceremonia del 1 de enero, todas las nuevas autoridades concurren al pueblo de Jesús de Machaca para ser partícipes de un acto de reconocimiento frente a la sede del Cabildo. Además, asisten a una misa en la Iglesia del pueblo. Concluida la misa, todas las autoridades pueden marcharse a sus respectivos *ayllus* donde la autoridad saliente hace entrega al nuevo *mallku* de los principales símbolos que lo acompañaran en el año de ejercicio del cargo, éstos son: *rimanasu* (chalina), *ch'uspa* (bolsita de coca), *suriyawu* (chicote), *chalana* (cruz andina), *q'ipi* (atado), *llaqhuta* (tela negra) y *wara* (bastón de mando). A la *Mallku Tayka* (mujer autoridad) saliente le entregan como símbolo de mando el *inkxar tari*, *piras tari* y la montera, también para la nueva autoridad.

Con los parabienes correspondientes, ambos *mallkus* se sirven unas copas de licor. A partir de ese momento, el *mallku* saliente se denomina como "pasado" o exautoridad. Concluido este acto, las autoridades pasadas reciben aros de pan, collares de frutas y cajas de cerveza como una forma de dones. Así, las autoridades salientes, entre música y bebida reciben el reconocimiento de toda la comunidad por la gestión cumplida; las nuevas autoridades no participan del festejo, ya que para ellos empieza un tiempo de responsabilidad.



El momento ritual de la posesión de los nuevos *mallkus* y *mallku taykas* (enero, 2010).

Fotografía: Rolando Mamani.



Festejando a las autoridades salientes (enero, 2010).

Fotografía: Rolando Mamani.

Generalmente, a mediados del mes de enero se produce una de las actividades centrales para los nuevos *mallkus*; esta actividad se denomina *uythapi* o *uywara* y es una suerte de banquete comunitario. En el caso del *Ayllu* Parina Arriba se conoce más como *fiyansa*. Este banquete es de exclusiva responsabilidad de los *mallkus* y consiste en el preparado de dos platos llamados *muntunku* y el *ch'uwa* que deben ser servidos a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, además de bebidas alcohólicas y refrescos.

Este cometido se logra en base a los recursos propios de los *mallkus* y a través de los *aynis* que reciben —y que deberán ser devueltos más adelante— o que son devueltos fruto de una contribución previa. Además, también se presenta otra figura denominada *apxata*, que es una suerte de apoyo en especie que no necesita ser retribuido posteriormente; es una forma de cariño que se recibe especialmente de familiares, compadres o amigos. Esta actividad comunal es, en palabras de Michaux, Gonzales y Blanco (2003), "una gran explosión de afectividad pues intervienen todas las estructuras de reciprocidad de las cuales ha sido partícipe una pareja".

Todas estas contribuciones que son dones son centralizadas por los *mallkus* y, a la vez, son redistribuidas a toda la comunidad, no solamente durante el *uythapi* sino también en las diversas actividades que se desarrollarán durante el año porque, por lo general, se menciona que las cosas siempre tienden a sobrar, y eso es una buena señal para los *mallkus*.

Este sentido de responsabilidad que exige el asumir cargos en la comunidad o *ayllu* nos remite a un viejo refrán aymara que muestra el papel de la autoridad frente a los otros comunarios o a las bases (depende de cómo quiera ser entendido): "*Jach'a mallküsinx wawanakarux janiw jachayañakiti*" ("Como máxima autoridad no se hace llorar a los niños").

4.3.5. Formas de entender la participación

Dentro de las estructuras organizativas a las que ya se hizo referencia, se puede identificar una forma de generación básica de las decisiones importantes; ésta es una forma asamblearia. En este caso, la asamblea de la comunidad, del *ayllu* o de toda la *marka* se ocupa de tratar, debatir o discutir asuntos que incumben a la totalidad.

Se pueden distinguir, según jerarquía, hasta tres formas de asambleas o *tantachawis*, como se las conoce también en Jesús de Machaca. En el primer caso, está el *Jach´a Tantachawi* que reúne a los *mallkus* de MACOJMA y MACOAS. Es el espacio donde se toman decisiones que afectan a nivel municipal. En segundo lugar, el *Taypi Tantachawi* es una asamblea de *mallkus* que pertenecen a las dos parcialidades por separado; es decir, la reunión de MACOJMA en su territorio y de MACOAS en el propio. En el léxico del sindicalismo, el *Taypi Tantachawi* vendría a equivaler a la Asamblea Ordinaria. Por último, se encuentra el *Jisk´a Tantachawi* que haciendo una equivalencia correspondería con la Asamblea Extraordinaria de las comunidades, o de los *ayllus* según sea el caso.

En lo que respecta a estos *tantachawis*, siempre que se busca conocer cuál fue la metodología a través de la que se llegó a cierto resultado o decisión, se menciona que ésta fue producto del consenso de los miembros de la comunidad; de los *mallkus* en el *ayllu* y de los *jilir mallkus* en las reuniones de toda la *marka*. Aquí la pregunta central es: ¿Cómo se llega a ese consenso? En general, la búsqueda de acuerdos tiene una cualidad impositiva, lo que no significa que en el proceso todo sea armonía, comprensión o reflexión ya que también existe la necesidad de dirimir ciertos puntos complejos en estas reuniones para lo que, por lo general, se recurre a la votación que puede ser por aclamación o por lista. Pareciera contradictorio que el consenso implique un proceso previo de votación donde se construyan mayorías y minorías; sin embargo, la explicación reside en que, en la medida que se vota y debate, la idea mayoritaria se va ampliando hasta parecer que no existen puntos en discordia.

> Las decisiones se toman en una asamblea general del *ayllu*. Todas las decisiones se generan en estas asambleas (Simón Aspi Cosme, ex *Jilïr Mallku* del *Ayllu* Parina Arriba).

De algún modo, esta dinámica de generación de consensos puede que tenga como fuente los usos y costumbres a los que los machaqueños en todo momento hacen referencia al hablar de su organización. Además, otra fuente pueden ser las formas de organización de los sindicatos agrarios heredados por la Revolución Nacional de 1952 que se disolvieron en la década de los 90. Esta dinámica de generación de consensos podría dar algunas pautas acerca de las bases sobre las que se estructura una forma distinta de administrar el poder; una vertiente local del buen gobierno.

4.3.6. Toma de decisiones en el municipio

Como Jesús de Machaca es un municipio indígena tiene características que lo hacen distinto de los demás municipios (especialmente los urbanos), ya que proviene de una larga tradición organizativa que hace que las estructuras de las que se habló anteriormente sean parte del proceso de toma de decisiones en el municipio. En este sentido, las decisiones más importantes, como la elección de candidatos o incluso de representantes en el caso del Comité de Vigilancia, además de la planificación municipal, el seguimiento y control de las políticas y, por último, la evaluación de resultados de la gestión recaen en el Magno Cabildo de MACOJMA y MACOAS.

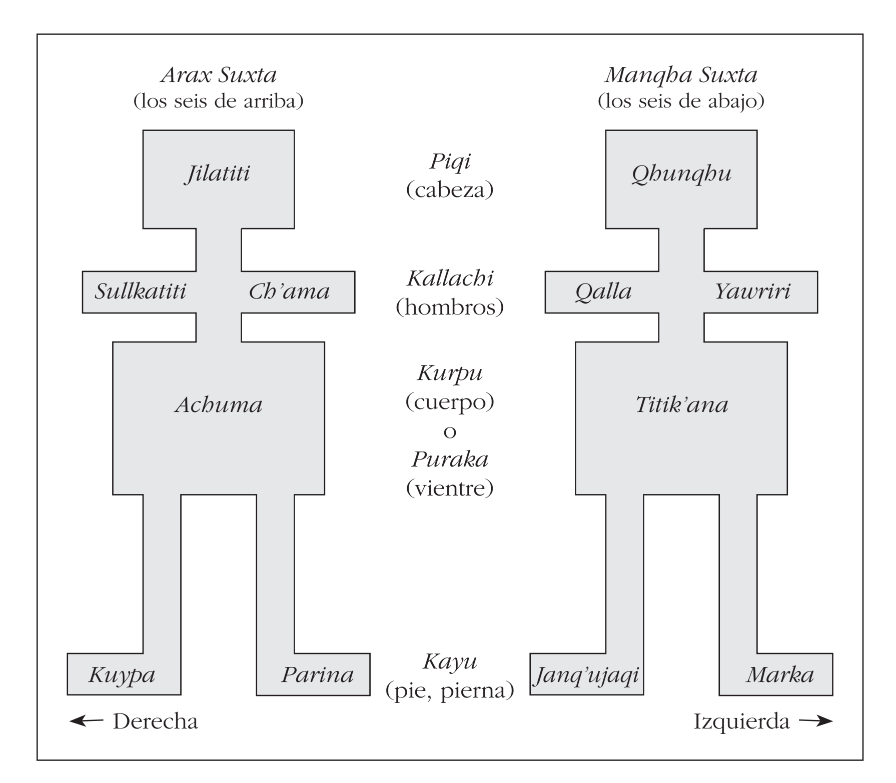
Todo este proceso se traduce, a la vez, en diferentes asambleas o *tantachawis* correspondientes a cada convocatoria precisa. En este sentido, no es extraño ver al alcalde de Jesús de Machaca rindiendo informe oral de las actividades anuales del Gobierno Municipal ante las autoridades originarias. No se trata de una forma de socialización de información sino de una actividad central para la viabilidad de la gestión municipal. Esto marca una diferencia respecto a los municipios urbanos, donde los informes orales de las autoridades municipales generalmente se dirigen solamente al Concejo Municipal y no así a todos los actores territoriales del municipio.

> [Sobre la elaboración del Plan Operativo Anual, POA] Eso se hace en una reunión del Cabildo. En el Cabildo en el que están las dos parcialidades, con ellos se construye. Digamos, llega la plata y lo único que yo digo es: "Ha llegado la plata, ¿ahora qué vamos a hacer?" (Adrián Aspi Cosme, exalcalde del municipio de Jesús de Machaca).

4.3.7. La territorialización de la organización

Es llamativa la forma cómo se organizan los territorios en base a los *ayllus* y las formas que asumen éstos. En el caso de Jesús de Machaca, tradicionalmente, la forma como se concebía el territorio y los criterios de distribución de los *ayllus* se plasmaba en una figura humana, con cabeza, brazos, cuerpo y piernas. En el pasado, cuando aun existían los 12 *ayllus* históricos, donde seis correspondían a la parcialidad de arriba y seis a la parcialidad de abajo, las formas eran las que se pueden apreciar en el Gráfico 6.

Gráfico 6. Distribución histórica de los *aylls* en Jesús de Machaca

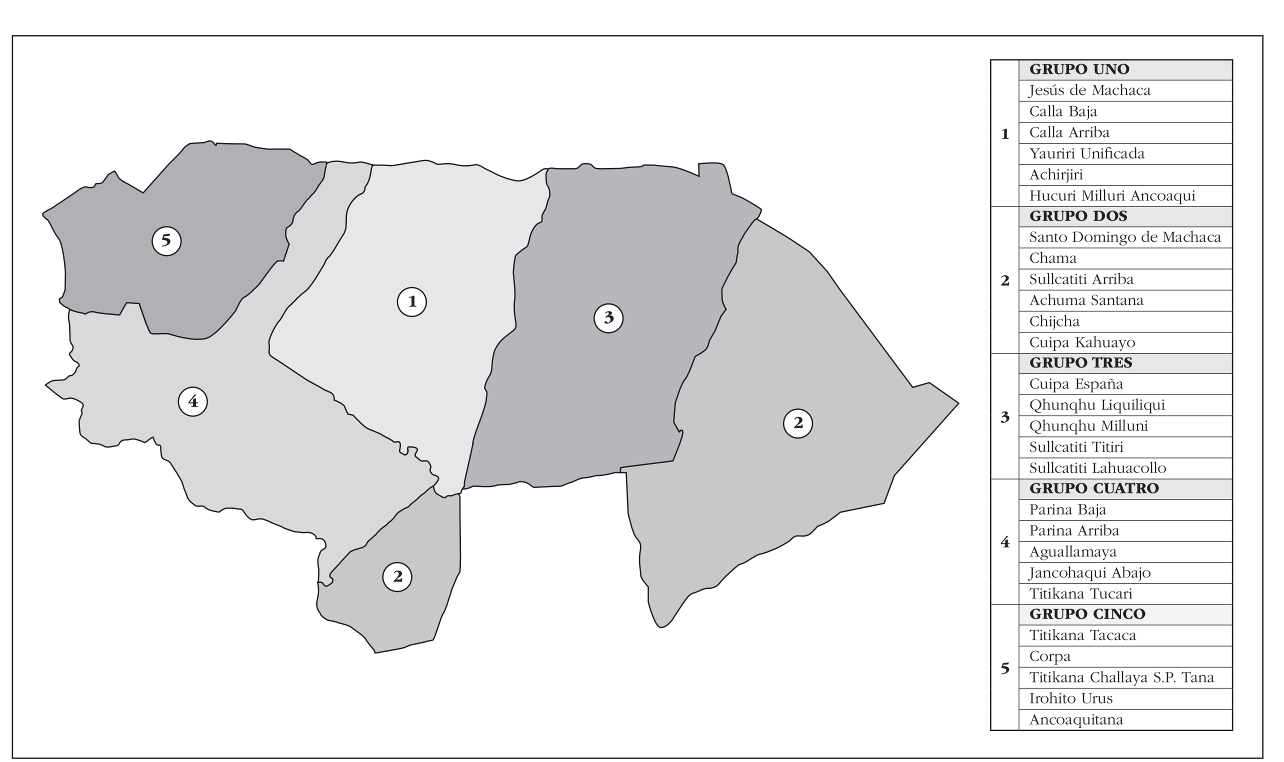


Fuente: Ticona y Albó (1997).

La organización antropomórfica de los *ayllus* en ambas parcialidades lleva a pensar en la profunda relación que existe con el territorio como una totalidad que tiene vida propia. Posiblemente, al rescatar esa afirmación en el proceso de constitución del municipio —y recientemente con el proyecto de autonomía *indígena originario campesina*— se retoma esa forma pero esta vez para la creación de los cinco distritos electorales. Claro, a estas alturas, los *ayllus* ya no son 12 sino 26 para lo cual se distribuyeron los *ayllus* en esos cinco espacios como expresa el Mapa 3.

Como resultado, los distritos electorales de Jesús de Machaca confieren una sola estructura territorial antropomórfica, considerando las dos parcialidades que conforman MACOJMA y MACOAS, tal y como se presenta en el Gráfico 7.

Mapa 3. Distribución de los *ayllus* en los cinco distritos electorales de Jesús de Machaca



	GRUPO UNO
1	Jesús de Machaca
	Calla Baja
	Calla Arriba
	Yauriri Unificada
	Achirjiri
	Hucuri Milluri Ancoaqui
	GRUPO DOS
2	Santo Domingo de Machaca
	Chama
	Sullcatiti Arriba
	Achuma Santana
	Chijcha
	Cuipa Kahuayo
	GRUPO TRES
3	Cuipa España
	Qhunqhu Liquiliqui
	Qhunqhu Milluni
	Sullcatiti Titiri
	Sullcatiti Lahuacollo
	GRUPO CUATRO
4	Parina Baja
	Parina Arriba
	Aguallamaya
	Jancohaqui Abajo
	Titikana Tucari
	GRUPO CINCO
5	Titikana Tacaca
	Corpa
	Titikana Challaya S.P. Tana
	Irohito Urus
	Ancoaquitana

Fuente: Propuesta de Estatuto Autonómico de MACOJMA.

Gráfico 7. Estructura territorial de los cinco distritos electorales de Jesús de Machaca

2
1 3
4 5

Fuente: Propuesta de Estatuto Autonómico de MACOJMA.

De acuerdo a esta visión, los cantones del municipio que eran en total 10 ya no son tomados en cuenta como jurisdicciones funcionales a este diseño territorial debido a que, en el fondo, los territorios de los *ayllus* tienen más vigencia e incidencia que otras jurisdicciones administrativas. En general, las autoridades originarias abarcaban en su accionar a toda la jurisdicción que les competía, sea la comunidad o el *ayllu*. En el caso de los cantones, en el último tiempo, los corregidores no abarcaban más allá de los centros poblados.

4.3.8. La temporalidad del poder

La temporalidad de la organización se encuentra relacionada con los momentos de partida del principal componente de la misma, siendo la comunidad la base de todo el sistema. Ésta, a su vez, tiene como principales actores a los comunarios que se reconocen como sujetos de la comunidad, con la posibilidad —y más aún con la obligación— de cumplir responsabilidades respecto a aquélla. Esta obligación se

traduce en el ejercicio de cargos de responsabilidad comunitaria, que van desde los cargos inferiores hasta los más importantes. En todo caso, no se trata de un proceso rápido ni inmediato sino más bien es de larga duración. Éste es el camino o *Thakhi* que deben recorrer todos los miembros de la comunidad, pasando por el *ayllu* y concluyendo en la *marka*.

El *Thakhi* tiene como inicio en el momento mismo de la constitución de la pareja, donde el varón y la mujer constituyen el *Jaq´i*, que es en realidad el sujeto de la comunidad. Como se hacía mención en capítulos previos a éste, en el mundo andino todo está pareado y el sentido de la práctica comunitaria de igual manera toma como base a la pareja. El *Jaq´i*, durante todo el tiempo que tenga vitalidad, recorrerá desde el *Jisk´a Thakhi,* pasando por el *Taypi Thakhi*, hasta el *Jacha Thakhi* (Ticona y Albó, 1997); ésa es una característica de la vida pública en Jesús de Machaca.

> Machaca se ha caracterizado de hacer sus usos y costumbres, entonces respetamos eso, que hemos heredado de nuestros antepasados; ha sido siempre convivir entre nosotros, respetar el *Sara*, el *Thakhi*, el camino que dicen. Que no podemos sobrepasarnos uno del otro (Remigio Quinta Quinta, exconcejal del municipio de Jesús de Machaca).

Otro aspecto a destacar es el sentido de la vitalidad en todos los *ayllus* y las comunidades, lo que implica que exista una constante distribución de los cargos en diferentes espacios, para que éstos no se concentren en ciertos lugares en detrimento de otros. Esto es lo que se conoce como sistema de *Muyta* o sistema de rotación de cargos en distintas comunidades y *ayllus*.

4.4. Dimensión social

Como se mencionó previamente, la dinámica del *Vivir Bien* cubre diversas facetas de la vida desde el habitar en un espacio, el tener una buena convivencia en la comunidad, el gozar de una buena educación y salud —además de una alimentación acorde a esos objetivos— y el disfrute de la vida. Partimos del principio de que esos elementos hacen a una vida digna, para lo cual es importante conocer que se entiende en primer lugar por dignidad para poder desarrollar luego los siguientes puntos.

4.4.1. La dignidad en aymara[12]

La búsqueda de la dignidad constituye un elemento central que hace a la vida de las comunidades. Para comprender lo que la población machaqueña entiende por dignidad se recurrió a los testimonios de la gente misma y lo que se buscó fue la aproximación al concepto a partir de la lengua aymara. En este sentido, las principales voces que abordan la dignidad son: *jaqïñ kankaña* (ser digno), *aski jaqïña* (ser buena persona), *chiqap lurir Jaq´i* (persona con rectitud). De éstas, la que más se acerca a la traducción del término dignidad sería "*jaqïñ kankaña*". Sin embargo, quizás es necesario realizar un análisis lingüístico desde la perspectiva del nivel morfológico, tal y como se plantea a continuación.

Cuadro 9. Análisis lingüístico: ser digno en aymara

Jaqïñ kankaña	**Ser digno**
Jaqïña	ser persona
Jaq´i-	persona
- ña	sufijo, con función verbalizadora
Kankaña	cualidad del ser (digno)
Kanka-	cualidad
- ña	sufijo, con función nominalizadora

Fuente: Elaborado en consulta con el lingüista Santiago Onofre.

Cuadro 10. Análisis lingüístico: ser buena persona en aymara

Aski jaqïña	**ser buena persona**
Aski	bueno/a
Jaqïña	ser persona
Jaq´i-	persona
- ña	sufijo, con función verbalizadora

Fuente: Elaborado en consulta con el lingüista Santiago Onofre.

12 Este punto fue desarrollado con la colaboración del lingüista machaqueño Santiago Onofre.

Cuadro 11. Análisis lingüístico: ser persona con rectitud en aymara

Chiqap lurir Jaq´i	**persona con rectitud**
Chiqap	recto, correcto, rectitud
Luriri	el que hace
Jaq´i	persona

Fuente: Elaborado en consulta con el lingüista Santiago Onofre.

Los tres casos que se han observado se refieren a cualidades positivas de la persona. En Jesús de Machaca estas cualidades alcanzadas en la sociedad se cuidan para no perder la dignidad puesto que perder la dignidad es como perder el grado de ser una persona con muchas cualidades. Además, la persona que adquiere estas cualidades de ser digno frente a la sociedad se gana el respeto de los demás y es bien visto por la comunidad. Por esta razón, también dicen que tiene honra y esta cualidad repercute en toda la familia.

4.4.2. La dignidad como valor social

En un sentido general, la dignidad en Jesús de Machaca guarda una estrecha relación con el sentido de la prevalencia de la identidad machaqueña aymara que tiene la población del lugar. Es decir, que la dignidad se constituye en un valor social basado precisamente en la reproducción de la identidad cultural. Además, la identidad en el horizonte de su carácter valorativo tiene para sí un conjunto de dones, talentos y cualidades que hacen al ser machaqueño en un sentido ideal.

Estas cualidades referidas al ser digno son también la representación que se tiene de las autoridades que ocuparán los cargos existentes en las comunidades, *ayllus* y en la *marka* en general. Los elementos que hacen a la caracterización de estos cargos son la honestidad, el respeto, la experiencia y la capacidad para dar solución a los problemas que se presentan en las comunidades. Todos estos elementos definen a la persona digna en el contexto machaqueño; lo que en directa relación con éstos genera respeto por parte de la comunidad.

Si bien el sentido de la dignidad se estructura de esa manera, también se presentan factores que hacen que se pierda esa dignidad. Por ello

existen dos dimensiones vinculadas con la pérdida de la dignidad. La primera corresponde al incumplimiento de los deberes en el ejercicio de los cargos de responsabilidad comunitaria, y la segunda a la transgresión a las normas sociales de convivencia en la comunidad.

4.4.3. Incumplimiento de los deberes en el ejercicio de cargos comunales

Muy pocas cosas generan más desconfianza o pérdida de dignidad que el manejo doloso de los recursos económicos de la comunidad o la instrumentalización de los cargos para escalar en posiciones de poder al margen de la comunidad. Estos elementos hacen que esas personas sean consideradas como indignas para la comunidad. Es que en la mayoría de los casos —y más aún cuando se ejercen ciertos cargos— los actos de las personas son de observancia general de la comunidad. Por ejemplo, en el mes de diciembre de 2009, cuando se realizaba la última reunión del *Ayllu* Parina Arriba con la presencia de diferentes autoridades del *ayllu*, el *mallku* saliente hizo entrega al *mallku* entrante de una considerable cantidad de dinero que había reunido con los comunarios para apoyar los proyectos de electrificación de la zona. Este acto se realizó delante de todos los presentes, hecho que muestra el carácter público de esa responsabilidad. Esto se refuerza, a la vez, con un refrán aymara que dice: "*Janiw jamasat kunas apnaqasiñäkiti, kunas yatisirikiwa*" ("No se maneja nada a ocultas, todo se descubre").

La otra dimensión de incumplimiento con la comunidad es dar un carácter instrumental a un cargo comunitario para fines personales que en todo caso son principalmente políticos. De estos actos se toman generalmente como antecedentes aquellos tiempos cuando los sindicatos agrarios sustituyeron a los cargos tradicionales. Se tiene la idea que el sindicalismo afectó ese equilibrio:

> La dignidad para mí es ser honesto contigo mismo, con la sociedad y también en el manejo económico (…) Por ejemplo, vas a perder tu dignidad cuando te vas a los partidos políticos, así clarito (Adrián Aspi Cosme, exalcalde del municipio de Jesús de Machaca).

4.4.4. Transgresión a las normas sociales

La otra dimensión que hace a la pérdida de la dignidad en Jesús de Machaca es la transgresión a las normas sociales relacionadas con la convivencia en la comunidad. Entre éstas destacan, principalmente, el robo y la violencia sexual. Queda claro que ambos casos tienen un carácter penal en la sociedad, por lo que quienes cometen este tipo de delitos pierden el sentido de la dignidad en la comunidad y son también victimas eternas de la desconfianza de todos ellos. De igual forma, otros actos como el adulterio son objeto de recriminación social y son vistos como actos que atentan a la convivencia en las comunidades. El siguiente refrán grafica la figura: "*Janiw chachan warmirux uñch'ukiñati, nayraw jalstasiri siwa*" ("No se codicia a las mujeres que tienen marido, sabe salirse los ojos").

En general, estas dos dimensiones de la concepción machaqueña sobre lo que es lo "no-digno" muestran que existe un *ethos* comunal que actúa como un instrumento de regulación de esa sociedad. Así, el *mallku* como autoridad puede ejecutar castigos corporales a los transgresores delante de la comunidad, hecho que representa una humillación pública para éstos; lo cual, en el fondo, no es más que un instrumento de regulación del comportamiento de los miembros de las comunidades.

> Yo creo que los *mallkus* lo bueno hacen, porque es autoridad; (hacia) esa autoridad un miedo hay (Yola Flores, vecina de Jesús de Machaca).

4.4.5. El digno hogar aymara

Sin lugar a dudas, otra entrada al sentido de la dignidad es a partir de la comprensión del espacio donde se habita y se vive, entendido como hogar digno. Éste se constituye, básicamente, como el espacio donde se aprende a vivir en comunidad, en el cual se busca la felicidad, la tranquilidad y la paz. Aunque éstos se presentan como una suerte de objetivos generales del hogar tampoco se excluye la dimensión material que también es necesaria para la reproducción de la familia. En ese sentido, la propiedad del espacio donde se habita es una cualidad básica en Jesús de Machaca, así como la tenencia de ganado mayor (ganado vacuno) y menor (ganado ovino), además de disponer de herramientas básicas para el desarrollo de las actividades agrícolas de las familias, y también el acceso a servicios básicos.

Si bien la dimensión material para la reproducción de la familia es importante, también existe la creencia de que en la sencillez y humildad de los hogares está el sentido de una vida digna, lo que es una clara señal de que el hogar puede ser un espacio de reproducción de las prácticas del *Vivir Bien*.

> No sería tanto en lo material, porque no podemos pensar que en un hogar que tenga mucho dinero, que tenga muchos bienes podemos ser dignos. Realmente, en las comunidades siempre somos así, humildes, pero tenemos dignidad. Aunque en la casa no está bien lleno, no tenemos suficiente, pero sí tenemos para *Vivir Bien*, tenemos lo más esencial (David Ayaviri Barrientos, director del Colegio Mejillones del *Ayllu* Parina Arriba).

Si bien las ideas sobre el hogar digno son muy ilustrativas, es importante conocer el momento constitutivo del mismo: el matrimonio. En el matrimonio es cuando se forma el *Jaq´i*, por ello esta ceremonia se denomina *Jaq´ichaña* donde uno de los actos centrales es, en palabras de Yampara (1992), la "*iwxa*" que es una suerte de consejo que recibe la pareja por parte de los familiares o padrinos (Plata, Colque y Calle, 2003). En este consejo generalmente está presente la trilogía "*jan jaräña*" ("no ser flojo"), "*jan karïña*" ("no ser mentiroso") y "*jan lunthatäña*" ("no robar"), además de la frase "*sum qamasïtha*" ("vas a vivir bien") que se repite en diversas ocasiones cuando el *Jaq´i* requiere de las recomendaciones de parejas con más experiencia de vida.

4.4.6. Más allá de los bienes materiales en el hogar

La idea del hogar digno como espacio donde se reproducen los valores de la comunidad, como el respeto, el trabajo y la unidad, lleva a pensar que es además un espacio para la formación de los futuros miembros de la comunidad. En este sentido, es un elemento clave que cuando el padre y la madre (*Jaq´i*) —que son las cabezas del hogar— asumen cargos de responsabilidad comunitaria se confiere prestigio y respeto a toda la familia; es una suerte de práctica que permite la conservación de la tradición en la comunidad y que también sirve para la acumulación de capital social.

> Digamos, la dignidad de una familia es todas las costumbres que deben ser valoradas. Estas costumbres debemos practicarlas de acuerdo a nuestras normas y procedimientos, a eso podemos decir dignidad (Simón Aspi Cosme, ex *Jilïr Mallku* del *Ayllu* Parina Arriba).

Es, precisamente, en esta última dimensión donde se puede percibir que a partir de la idea de un hogar digno, de forma inversa, también se puede caracterizar un hogar disfuncional al contexto machaqueño. Éste vendría a ser aquel hogar donde no se respete la arraigada tradición del lugar o donde exista desagregación de los miembros de la familia. Este fenómeno se identifica especialmente en las prácticas percibidas por la población adulta en Jesús de Machaca sobre los jóvenes que habitan en las comunidades, quienes, según los adultos, en su mayoría se desarraigan de su tradición al marcharse a la ciudad y olvidarse de sus orígenes y, en general, del conjunto de elementos que los hacían parte de la comunidad. Esta percepción parte del extremo en que la población joven se desdice de lo que es. Sin embargo, en general, la migración de los jóvenes se caracteriza por ciertos matices pues, en el fondo, no pierden el contacto con las comunidades del todo, sino que permanecen con relativa comunicación con éstas en el caso que su ausencia sea definitiva.

4.4.7. La buena convivencia

Una buena convivencia es, en sí misma, una convivencia armónica entre los miembros de la comunidad, casi dicharachera se podría decir, ya que no se puede negar el carácter cordial de las relaciones sociales de amistad que existen en el altiplano boliviano. No es extraño que cuando uno se encuentra caminando por el campo escuche en la lejanía un saludo de un comunario que transita por los mismos rumbos. O que niños y niñas le digan a uno —aún siendo un desconocido— “tío” cuando llega a sus comunidades. Es, posiblemente, una actitud gentil, pero que muestra que a pesar de tratarse de un extraño, se lo ve como a algún familiar que llega de lugares lejanos.

Dentro de la comunidad las relaciones se estructuran con la participación de sus miembros en las reuniones. En este sentido, no es cosa extraña que las personas transiten lejanas distancias para participar en las reuniones de la comunidad, donde con hojas de coca y refrescos

se intercambian ideas, y muchas veces, se discuten posiciones sobre temas de diversa índole.

> Yo bien nomás me llevo, me llevo bien, claro que siempre a mí me gusta ir a las reuniones, y también participar y plantear algunas cositas (Filomena Conde, vecina de Jesús de Machaca).

Si bien se han podido mostrar algunos elementos que se perciben sobre la convivencia social en el contexto machaqueño, también es necesario mencionar que este tipo de sociedades no se encuentra al margen de controversias y demás conflictos que lógicamente se presentan en toda comunidad humana. Pensar en una sociedad ajena a los conflictos, donde las actividades se desarrollen en completa armonía es una verdadera abstracción, pero claro, existen sociedades que apuntan con mayor o menor medida hacia la búsqueda de armonía con el entorno, que dependiendo de muchos factores puede ser el caso de Jesús de Machaca.

Básicamente, se puede percibir que existen dos grandes tipos de problemas que afectan a la buena convivencia en el contexto machaqueño. Por un lado, están aquellos que por sus características tienen un carácter penal[13] y, por otro, más bien los de tipo civil. En el primer caso, si se trata de asuntos de mucha gravedad salen de la competencia de las autoridades originarias y son dirigidos a instancias formales de la justicia existentes en el Estado. Por otra parte, los conflictos de tipo civil guardan relación más bien con las actividades habituales en los espacios rurales, es decir, asuntos vinculados a conflictos por terrenos, ganado y otros. Éstos se pueden generar tanto en las comunidades o entre comunidades, en los *ayllus* o entre *ayllus*.

> En la comunidad hay problemas que se presentan entre comunidades, entre vecinos, o dentro de la comunidad. Pero para eso tienen a los *mallkus* originarios. Hay un *mallku* de justicia, encargado de poder convocar a los interesados, y es el que soluciona los problemas. Si es un tema un poco más grave, todos los *mallkus*, inclusive las cabezas deciden ver la solución dentro de la comunidad. No salen hacia afuera a la

13 Se tocó este punto como causal de pérdida de dignidad en la comunidad.

> ciudad a buscar justicia, aquí todo se define en la comunidad (David Ayaviri, director del Colegio Mejillones del *Ayllu* Parina Arriba).

Como se señaló previamente, el criterio para la administración de cierto problema que se presenta está basado en su gravedad. En todos los casos, no obstante, como primera instancia para tocar el problema en sí, están las autoridades originarias de las comunidades de Jesús de Machaca. Éstas tienen un sistema bastante funcional para la resolución de los conflictos, tal vez he ahí una de las razones por las que este sistema continúa vigente y es parte fundamental de la organización comunal. Para describir el proceso en sí, qué mejor que la versión de un ex *Mallku* de Jesús de Machaca.

> Bueno cuando hay un problema la parte afectada primeramente hace llegar la denuncia ante una autoridad. Tenemos pues en una comunidad el *Mallku*. Entonces primeramente, se hace llegar una demanda verbal, (el afectado) va donde el *Mallku* y dice: "*Mallku awki* mira, *Mallku tayka*, este problema tengo, este asunto quiero que usted me solucione". El *Mallku* cita la hora para tal día a su silla —nosotros decimos silla a su oficina del *Mallku*— entonces ahí el *Mallku*, después de recibir esa denuncia de esa persona o de ese hermano, llama a su directorio. Tampoco no da la solución sólo el *Mallku*, tiene su Secretario de Actas y su Secretario de Justicia que se llama *Jalja Mallku*. Entonces, esos tres principalmente y algunas personas mayores son convocadas, así como también la parte demandante es citada. Luego, el *Mallku* cita a la parte demandada o demandado, diciéndole: "Usted tiene esta demanda, tiene que constituirse tal día a mi oficina". Hace llamar a las partes demandante y demandada que llegan con sus familiares o testigos a la reunión prevista para ver si llegan a una buena solución. Eso sería (Pedro Vargas Quispe, ex *Mallku* de Jesús de Machaca).

En base al procedimiento de resolución de conflictos en Jesús de Machaca que se mostró, y que también se conoce como Justicia Comunitaria, es importante conocer algunos casos concretos de conflictos que se presentan dentro de las comunidades y en los *ayllus*. Un primer caso corresponde a una comunidad del *Ayllu* Parina Arriba

donde el ganado de un comunario se comió el follaje de un cultivo de papa de otro comunario. El afectado, anoticiado de este suceso, recurrió al secretario de agricultura de la comunidad (cartera específica que está debajo de la autoridad del *Mallku*) para una solución. Ésta, básicamente, consistió en que el comunario afectado escarbe, en la época de cosecha, el equivalente a los surcos afectados por el apetito del ganado en el terreno del comunario dueño de los animales. Este problema tuvo una solución equitativa y cabe señalar que de no haber sido resuelto en esta primera instancia podría haber intervenido el *Mallku* de la comunidad.

Otro caso a considerar fue un conflicto que se presentó entre comunarios de distintos *ayllus*. Éste ocurrió cuando comunarios del *Ayllu* Parina Arriba notaron la pérdida de ganado vacuno y al poco tiempo dieron con el responsable de los robos que era miembro de una comunidad del *Ayllu* Sullkatiti Lahuacollo. Para la solución de este problema, los *mallkus* de ambos *ayllus*, junto con la comunidad, concertaron una reunión donde la comunidad a la que pertenecía el ladrón de ganado se hizo cargo de pagar en dinero contante y sonante el precio total del ganado vacuno hurtado. A la cancelación de dicho monto, el ladrón pudo volver sano y salvo a su comunidad. De no haberse resuelto el problema en este espacio, éste pudo ser derivado al Cabildo de Autoridades Originarias de MACOJMA del cual son parte ambos *ayllus*.

Estos ejemplos permiten afirmar que una de las bases fundamentales de la buena convivencia no es la ausencia de problemas entre los miembros de la comunidad, sino la resolución efectiva de estos problemas.

4.4.8. La búsqueda de una educación digna

La educación es, por una parte, un proceso de socialización de valores, de aprendizaje de roles y de delimitación de comportamientos, y no está circunscrita a espacios de formación especializados como la escuela pues están también presentes otras dimensiones. Sobre este aspecto —ya que se hizo referencia al papel del hogar y a la transmisión de valores de la comunidad anteriormente—, es importante conocer la dinámica educativa en espacios institucionales en el contexto machaqueño. Al igual que en otras localidades, en Jesús de Machaca existen espacios de formación educativos formales y alternativos.

En el primer caso, sus características son las mismas que las de los modelos educativos presentes en diferentes partes del país. Sin embargo, en el segundo caso —referido a los espacios de formación alternativos—, Jesús de Machaca tiene características peculiares que hacen de éste, un ámbito provechoso para el aprendizaje de saberes prácticos. En todo caso, tanto en un escenario como en el otro, existe una demanda y un debate en torno a que la formación brindada debe ser acorde y útil para la reproducción de la identidad machaqueña aymara. Aquí se identifica la exigencia de los padres de familia respecto a la incorporación de un currículo diversificado que sea útil para las necesidades locales existentes.

Particularmente, en el desarrollo de la investigación llamó la atención la intervención de un padre de familia en una reunión de la comunidad de Uru Irohito que se encuentra en la rivera del Río Desaguadero. El citado padre contaba la experiencia de una de sus hijas quien al parecer tenía problemas en la escuela con el aprendizaje del idioma inglés; el padre de familia veía que para su hija era difícil aprender una nueva lengua siendo que en su casa hablaba la lengua aymara y en el colegio aprendía en castellano. En ese contexto, comprender otra lengua guardaba bastante dificultad por lo que el padre sugería que exista un currículo diversificado que permita subsanar ese tipo de problemas. Al respecto, se puede rescatar la siguiente reflexión de una persona imbuida en el tema de la educación en Jesús de Machaca.

> La educación regular en Machaca debe cambiar. Por eso se está planificando construir un currículo diversificado y regionalizado. En la gestión pasada se hizo el diagnóstico y en esta gestión se diseñará el nuevo currículo. La educación en Machaca debe tomar muy en cuenta el aspecto humanístico, agropecuario, las técnicas manuales y las nuevas tecnologías, de acuerdo al avance de la ciencia y la tecnología en el mundo. Así como dice en la Constitución Política del Estado Plurinacional se deben recuperar las tecnologías ancestrales, los saberes y conocimientos locales en los diferentes niveles de la educación (Santiago Onofre, lingüista machaqueño).

En función de estas ideas se puede pensar que se visibiliza la necesidad de nuevas formas educativas que guarden equivalencia con los contextos del educando, ya que de por sí Jesús de Machaca tampoco es una totalidad. Dentro del municipio existen diferencias entre *ayllus*,

que en el horizonte de la conservación de la tradición también se considera que deben ser tomadas en cuenta. Esto es lo que se percibe a partir de la presencia en el terreno.



Niños machaqueños en un acto cívico (noviembre, 2009).

Fotografía: Rolando Mamani.

4.4.9. Alimentarse, más allá del comer

La alimentación no sólo debe entenderse como un proceso fisiológico necesario para la subsistencia de los seres humanos —y de los seres vivos en general— porque, en realidad, guarda una dimensión mucho más profunda y casi ritual; más aún en contextos rurales como Jesús de Machaca donde la relación no es sólo de comensal sino de productor-comensal.

En Jesús de Machaca el valor del alimentarse tiene como elementos el sentido de consumir alimentos que son naturales de la región como la papa, la quinua, la cañahua, y otros más. El otro elemento a destacar es el valor de consumir los alimentos que el propio comunario con su esfuerzo y dedicación se ha encargado de producir. Es decir, que

el alimentarse genera dos sentidos; por un lado, el carácter natural del alimento y, por otro, el esfuerzo impreso en él. A esto se deberá añadir que se construye un imaginario sobre la longevidad, profundamente asociado a la buena alimentación; se dice que los abuelos antes vivían cien años porque se alimentaban bien y que las cosas han ido cambiando con la introducción de alimentos foráneos. Por eso se cree que las personas, hoy en día, apenas llegan a los 50 años y tienen enfermedades.

A esta dinámica del alimentarse bien y el alimentarse mal se añade un elemento que puede ser la causa de la prevalencia de lo segundo en desmedro de lo primero. Esta razón son las fuerzas del mercado donde los productores de Jesús de Machaca venden una importante parte de su producción, especialmente la que se encuentra en mejores condiciones para ser transada, y así con los recursos obtenidos se procede a la compra de alimentos que llegan de las ciudades de La Paz o El Alto. Entre estos alimentos sobresalen el arroz, el fideo y el azúcar que se pueden conseguir con mucha facilidad en la Feria de Jesús de Machaca; esta feria tiene lugar una vez a la semana.

Estos alimentos mencionados son considerados como poco nutritivos y en algunos casos incluso dañinos pero, de todas formas, son consumidos con mucha regularidad. En este sentido, no es extraño ver a algunos comunarios marchándose de la citada feria cargando una bolsa de fideos y un paquete de refrescos. Esta aparente contradicción de deshacerse de productos muy nutritivos y comprar productos poco nutritivos se expresa de esta manera:

> Si yo tuviera una vaca lechera primero tomaría la primera leche, una taza diaria y si me sobrara algo haría queso y lo vendería. Pero lo que pasa hoy en día es que después de ordeñar la vaca hacen el queso y lo venden en la feria para comprar azúcar y fideo. Ni siquiera toman leche. Entonces, las cosas están al revés en la vivencia de nuestra gente. Esto también pasa con mi familia. Mi mamá un día me dice: "Vamos a escarbar papa". Listo, vamos. Me dice: "Vamos a sacar esto para vender y esos *t'unitas*, los que están agusanados ya nosotros como sea nos los vamos a comer". Entonces, qué estamos pensando. Hacemos tanto sacrificio para producir papa y no nos comemos la primera papa sino la peor. Eso para mí no es digno (Adrián Aspi Cosme, exalcalde del municipio de Jesús de Machaca).

Esta inequívoca relación contradictoria respecto a la alimentación saludable de algún modo se justifica en la variable de preferencias, que para este caso se remite al sabor. Se percibe la existencia de una relación inversamente proporcional entre el sabor de un alimento y su valor nutritivo. Aun así, ambos tipos de alimentos coexisten en las preferencias de las familias machaqueñas.

> Es decir, si nosotros y nuestros padres tenemos ese hábito de consumir lo que son enlatados es porque tienen más sabor. A veces nuestros productos no tienen sabor pero tienen alto valor nutritivo. En cambio, los productos enlatados ya no tienen tanto valor nutritivo. Aunque se puede cambiar, si nosotros consumimos con frecuencia estos productos, vamos a seguir empeorando (estudiante, grupo focal Jesús de Machaca).



Chuño y papa machaqueña, coca yungueña, y bebidas gaseosas alteñas (enero, 2010).

Fotografía: Rolando Mamani.

4.4.10. Vida saludable

Se puede percibir que en el imaginario del "antes" prevalece la idea de que no existían enfermedades tal cual las hay en estos tiempos. Para esto se vuelve a tomar como ejemplo a los abuelos que, según se

afirma, no se enfermaban. Por el contrario, se cree que hoy los jóvenes son más proclives a sufrir enfermedades. Si bien puede resultar algo sesgado reducir la salud a una categoría fisiológica, ésta es la primera aproximación a lo que se entiende por salud en Jesús de Machaca. No obstante, también se considera el papel de la salud emocional a la que se hará referencia posteriormente.

Respecto a la salud en su sentido fisiológico, se considera que es necesario para su cobertura un diálogo entre la medicina científica —como se la denomina— y la medicina tradicional que es propia de la comunidad. Sin embargo, en ambos casos son problemáticas. Por un lado, la primera presenta restricciones respecto a su cobertura en razón de que implica un alto costo para los que requieren de ese servicio, a lo que habrá que sumar el acceso a la misma, es decir la presencia de postas y hospitales para el acceso a dicha salud.

> Ser atendido en todo… Tener a disposición los centros de salud, medicamentos, todo. Entonces yo creo que en esas condiciones se podría acudir a los centros de salud si nos sentimos mal. Pero, lamentablemente no es así, nuestros centros de salud no están bien, no están bien implementados, faltan equipos, también faltan medicamentos, solamente tienen algo que puede aliviarnos el momento, eso nomás existe (Remigio Quinta Quinta, exconcejal del municipio de Jesús de Machaca).

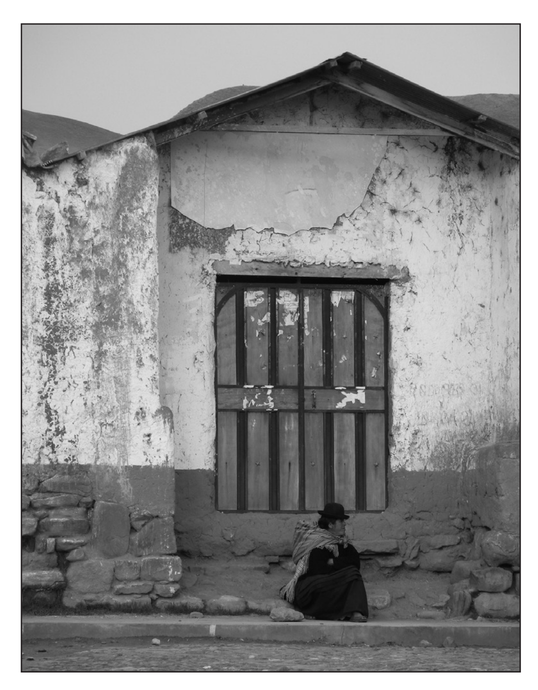
La otra restricción está enfocada en la medicina tradicional que se practica todavía. Cabe señalar que el conocimiento ancestral sobre la medicina propia del lugar se está muriendo a la par del fallecimiento de los abuelos, quienes habían conocido el tema a profundidad en tiempos pasados.

> También hay que volver a rescatar la medicina tradicional, ¿no es cierto? Porque son saberes de nuestros sabios. Muchas veces los jóvenes, los niños, ya no hemos ido aprendiendo y nos hemos ido olvidando de la medicina tradicional. Pero hay que volver a recuperar la medicina tradicional, ¿desde dónde vamos a recuperarla? Desde la familia. Ese abuelo, ese papá, esa mamá que todavía saben algo… Entonces eso se lo tiene que enseñar. A mí me hubiera gustado, por ejemplo, aprender de mi abuelo, pero no lo he hecho (Tomás Calle Tuco,

> director de la Unidad Educativa Óscar Únzaga de la Vega de Jesús de Machaca).

En lo que se refiere a la salud emocional y a su respectivo componente espiritual destaca la idea de que la pasividad presente en el área rural hace que este ambiente sea provechoso para una vida lejana del tumulto de la ciudad. Además del peligro que encierra estar dentro de una concentración tan grande de personas. Esta percepción es, sobre todo, la de los adultos mayores y refleja un aspecto profundamente interesante sobre el *Vivir Bien* en el último tramo de la vida.

> (…) la tranquilidad más me defiende de toda esa enfermedad. Estoy bien tranquilita aquí, aquí estoy, qué pena. Mi comprador me ve, me hablo con la compradorita, me río. Hay veces me pena también así. Hay veces vendo también y estoy alegre, esa tranquilidad bien harto me sirve (Yola Flores, vecina de Jesús de Machaca).



La tranquilidad en el mundo rural (diciembre, 2009).

Fotografía: Rolando Mamani.

Tal cual se afirmaba antes, el sentido de una salud digna implica la cobertura y acceso a la salud en sus diferentes versiones, así como la salud emocional. En fin, en ese horizonte es que se concibe que la buena salud es sobre todo el hecho de que una persona fallezca (no se utiliza el término "dejar de existir" porque en aymara el sentido de la existencia es mucho más amplio) de causas naturales; es decir, sin sufrir de enfermedades que desencadenen la muerte.

4.4.11. El disfrute rural

Ya se había mencionado que la buena convivencia toma como espacio lo que es en sí mismo la comunidad. En este caso, la lógica del disfrutar se relaciona con la creación y también recreación que requieren las personas para generar un verdadero disfrute de la vida. Esto está relacionado con las actividades de confraternización que se realizan en Jesús de Machaca. En este sentido, vale la pena destacar dos casos concretos: por un lado, el papel de las fiestas en la comunidad y, por otro, la realización de actividades deportivas. En cuanto a las fiestas, en este trabajo se toma como ejemplo el desarrollo de la festividad de La Concepción que se realiza cada año en el mes de diciembre en el *Ayllu* Parina Arriba. En relación a las actividades deportivas, se consideran los campeonatos que se organizan durante el año.

Festividad de La Concepción

Esta celebración es una festividad patronal que se lleva a cabo entre los días 14, 15 y 16 de diciembre de cada año en el *Ayllu* Parina Arriba. Los preparativos se realizan meses antes de la fiesta. En principio, se contrata la banda para la comparsa de morenos de la fiesta, pensando en la gente que se va a reunir para bailar; una mitad serán participantes del pueblo y otra mitad residentes que vienen de la ciudad. Es decir, el pasante piensa en los bailarines para que ellos puedan disfrutar y puedan bailar bien. También debe pensar en que la gente que no baile pueda observar y alagar al pasante.

El primer día (14 de diciembre), se realiza la entrada folclórica. Se inicia con la entrada desde la colina más alta del pueblo pasando por la plaza principal hasta llegar al palco oficial preparado frente a la sede del corregimiento. Allí, las autoridades originarias y las autoridades del pueblo como las juntas vecinales, el Corregidor y el agente cantonal cumplen la función de jurado calificador.

El día 15, muy de madrugada, los bailarines van a la colina como a las 4:00 a.m., ya que la noche anterior todos apuestan con los músicos para estar a la hora exacta. Como de costumbre, todos los bailarines y los músicos bajan hacia la plaza bailando morenada; los bailarines morenos que vienen de la ciudad todos uniformados con trajes y los vecinos del lugar también uniformados con ponchos *wayrurus*. Las personas que bailan en la comparsa son totalmente dependientes del pasante; es como estar a las órdenes del pasante y de los guías que dirigen la comparsa de morenos. Asimismo, el pasante alimenta a todos los bailarines y a la banda de músicos durante la estadía en la fiesta. La alimentación de los componentes de la comparsa es responsabilidad del pasante.

Los familiares, bailarines y vecinos apoyan al pasante con cajas de cerveza y dinero en efectivo. Dependiendo de los recursos con que cuentan, cada familia apoya con dos o más cajas de cerveza y, de igual manera, prendiendo dinero —desde 20 bolivianos hasta 200 bolivianos— a los pasantes. Este apoyo se realiza en forma de *ayni*; unos en calidad de nuevos *aynis* y otros en calidad de cumplidos. El *ayni* consiste en dar al pasante un apoyo económico para que pueda prestar adecuadamente el servicio correspondiente a los componentes de la comparsa. El apoyo que se brinda a los pasantes es en calidad de préstamo incondicional. Por otra parte, por el apoyo recibido, el pasante debe retribuir a los que le ayudaron cuando éstos también pasen fiesta en un futuro. Durante el período en que se realizó la investigación, el "pasante 2009" tenía que retribuir en el futuro la cantidad exacta que recibió. Sin embargo, en algunos casos, los expasantes aumentan un porcentaje más a la cantidad recibida.

Cabe señalar que el apoyo que se brinda a los pasantes no sólo es en cerveza y dinero; también existe la colaboración con víveres para la alimentación que se realiza unos días antes de la fiesta. El objetivo del apoyo al pasante por parte de los familiares tiene que ver con que éste no haga quedar mal a la familia en su integridad, para que pasen bien los invitados y componentes de la comparsa, y disfruten de la fiesta lo mejor posible. Algunos, en estas ocasiones, muestran su gratitud y su apoyo moral y material en la fiesta.

Por su parte, los residentes conforman un grupo o un bloque de danzarines que vienen de las ciudades de La Paz o El Alto para compartir con los que viven en la comunidad. En este sentido, la fiesta se convierte en un espacio de reencuentro de los familiares del *ayllu*. Así, esta fiesta en la comunidad de Parina Arriba es un espacio en el que

muchos familiares se encuentran con los que viven en las ciudades y con los que cotidianamente están en el *ayllu* de Parina.

Al día siguiente de la fiesta, en este caso el día 16 de diciembre, se realiza el recuento de los *aynis*, que es una forma institucionalizada de reciprocidad bilateral. Este día se hace el recuento del dinero que se ha recibido por el apoyo de los invitados, familiares y de los componentes de la comparsa. En principio, eligen a una persona como padrino de recuento; esta persona es el que hace el arqueo del dinero existente producto de los *aynis*. El recuento se realiza en presencia del público presente. Al momento de sumar todo el dinero debe arrojar un monto exacto y si no fuera así, el padrino de recuento debe completar redondeando a una suma superior. Luego de hacer el recuento, se bailan las últimas piezas como despedida a la fiesta. El padrino de recuento baila cargando el dinero recaudado; éste posteriormente hace entrega en presencia de todos a la esposa del pasante para que pueda guardar y administrar responsablemente este dinero.

En el acto de recuento de dinero se expresa una forma simbólica de transparencia y de responsabilidad en el manejo de los recursos que se reciben para continuar la cadena de dones. También un aspecto que se practica es la confianza sin condiciones que se le otorga a la persona que ejerce la función de contador. Asimismo, la forma cómo se elige a la persona que cuenta el dinero se basa en la consideración de que éste debe reunir algunas condiciones como ser capaz de hacer una buena sumatoria, ser responsable de sus actos y tener la capacidad de aumentar en el caso que falte dinero para redondear.

Durante la investigación, llamó la atención la historia contada por doña Jacinta Aspi en el *Ayllu* Parina Arriba haciendo referencia a la fiesta del pueblo donde conoció a su esposo siendo ella muy joven y a los esfuerzos que tuvo que realizar para poder juntar dinero para comprar la ropa necesaria para danzar, entre los que estaba el haber ido a la ciudad de La Paz para trabajar como empleada doméstica. Al ser la festividad un espacio de encuentro de muchas generaciones, así como de vecinos, comunarios y residentes, se manifiesta un diálogo cultural necesario para que perviva la comunidad más allá de sus límites naturales. Como señala Temple (1986), la fiesta es "el mecanismo de la reproducción del ciclo de sobreconsumo, más universalmente reconocido por las sociedades de redistribución y de reciprocidad". Aunque es bueno reconocer que Jesús de Machaca no es una sociedad basada en el don en un cien por ciento, el consumo en este tipo de actividades es un hecho por demás notable.

Campeonatos deportivos

En el caso de los campeonatos deportivos, éstos tienen una característica central: más allá de la competencia (que es muy importante) sirven como espacios de convergencia de los habitantes de las comunidades y de los hijos de los comunarios que por muchas razones ya no habitan en las mismas. Estos campeonatos, además, responden a la estructura interna de los *ayllus*. Es decir, se organizan equipos de fútbol de acuerdo a las zonas existentes dentro del mismo y, por las características mismas del contexto en el que se desarrollan, los premios van desde llamas hasta corderos, además de las infaltables cervezas y gaseosas.

> (Los campeonatos de fútbol) en el pueblo se realizan en Semana Santa y después hay otro campeonato intercomunal. En mi comunidad lo realizamos en Semana Santa y llegan jóvenes de todas partes, en abril y, a veces, también toca en marzo. Entonces, en esos días tenemos un campeonato interno de la comunidad, de toda la familia, donde no participan de otras comunidades, sólo pura familia Achirjiri. Ese campeonato se llama "interno". Ahí compartimos, es el único que tenemos en nuestra comunidad (Pedro Vargas Quispe, ex *Mallku* de Jesús de Machaca).

Los campeonatos deportivos son por demás interesantes, porque tal cual señalan Michaux, González y Blanco (2003) el "sentimiento comunitario muchas veces se expresa en significantes de oposición" y éste es el caso precisamente de las actividades deportivas. Otra actividad donde se pueden apreciar esos significantes de oposición en Jesús de Machaca es una suerte de olimpiada escolar municipal organizada por la Federación Regional de Estudiantes de Jesús de Machaca (FREJMA). Este evento tiene tres disciplinas de competencia: deportiva, cultural, y científica. Es interesante como una actividad de este tipo moviliza de forma considerable a la población escolar de todo el municipio. De nuevo, recurriendo al principio de oposición se logra reafirmar el sentido de unidad bajo la lógica aymara de las nuevas generaciones machaqueñas.

4.5. Dimensión de soberanía

En esta última parte se busca mostrar el aspecto de relacionamiento de Jesús de Machaca con otras comunidades humanas, en dimensiones económicas y culturales que en el fondo también encierran relaciones de poder. También, además de las relaciones externas, es importante conocer las relaciones internas, especialmente en sus nudos de tensión. En este contexto, se pretende conocer la vigencia de la categoría "autonomía" en base al sentido de la libertad machaqueña.

4.5.1. Relaciones del municipio

Si bien el municipio de Jesús de Machaca concentra actividades productivas que lo hacen predominantemente rural, esto no implica que sea un territorio aislado de otras poblaciones. Es más, se puede percibir un constante flujo de personas entre Jesús de Machaca y las ciudades de La Paz, El Alto y viceversa. Con la existencia de la vía asfaltada El Alto-Desaguadero se posibilita un tránsito constante de vehículos hacia el municipio, gracias a que cuenta con un sindicato de minibuses que cubre la ruta La Paz-Jesús de Machaca todos los días de la semana y a diferentes horas del día.

Otra vía de acceso a Jesús de Machaca es a través del municipio de Viacha, pero en este caso el flujo de personas es muchísimo menor debido a las condiciones de la vía y al poco tránsito de vehículos que no pasa de la disponibilidad de un bus que sale de la ciudad de El Alto a primeras horas de la mañana hasta dos veces por semana. El flujo de personas permite el establecimiento de relaciones comerciales constantes entre el municipio y los grandes centros urbanos.

El comercio rural

Una manera de conocer la dinámica productiva en un municipio rural es a través de las relaciones comerciales que establece su población para ofrecer los productos simples o elaborados a potenciales compradores así como también para abastecerse con productos necesarios en el hogar. En general, el espacio donde se articulan estas dos necesidades es el de las ferias, las cuales se realizan en el municipio de Jesús de Machaca de forma semanal y anual.

Las principales ferias semanales que se desarrollan en el municipio son la de la comunidad de Calla Baja (martes), la del pueblo de Jesús de Machaca (jueves), la de Yauriri Unificada (viernes), la de Sulkatiti Qhunqhu (sábado) y las de Aguallamaya y Corpa los domingos. Como se puede apreciar, la cantidad de ferias en la semana dentro del municipio muestra un importante dinamismo de las relaciones comerciales.

Lo que se pudo observar en la feria semanal de Jesús de Machaca fue, en primer lugar, que estas ferias generan un importante movimiento de compradores, vendedores o simplemente de asiduos visitantes[14] desde que la feria empieza muy temprano por la mañana hasta que concluye pasado el mediodía. De alguna manera, la feria rompe la quietud del pueblo; quietud que es lo común toda la semana.

Si bien se concibe el modelo ideal de una feria comunitaria como el encuentro de productores que desean intercambiar bienes diversos, eso en este caso se encuentra lejos de la realidad. En las ferias de Jesús de Machaca es común la presencia de comerciantes también aymaras que se encargan de comprar productos a los comunarios (muchas veces a bajos precios) para poder comercializarlos en las ciudades de La Paz y El Alto. Este fenómeno lo describen de muy buena manera Plata, Colque y Calle (2003), al señalar que las personas dedicadas a la intermediación comercial —conocidas como *rescatiris*— tienen como principal objetivo la obtención de utilidades y ganancias. Por ello, en muchos casos, los productores prefieren vender sus productos directamente en El Alto o La Paz.

> Los comerciantes son de nosotros pero hacen lo que quieren. A veces no valoran nuestros productos y los quieren comprar por menos. Casi en eso es en lo que nosotros sufrimos, en vender nuestros productos (Valentín Centeno, expresidente de la Junta de Vecinos del *Ayllu* Parina Arriba).

Como se mencionaba antes, tanto la venta de productos a los comerciantes como la venta directa en los mercados citadinos son expresiones de relaciones comerciales de la población machaqueña con otros conglomerados humanos que muestran que hay una importante

14 Aquí, es importante mencionar que los intereses de las personas en las ferias no son necesariamente o puramente comerciales pues también se trata de espacios de socialización.

inserción del mercado capitalista. Esto se puede advertir, especialmente, en el caso de un producto que se volvió muy codiciado durante los últimos años; es el caso de la quinua que registró un elevado incremento en su precio tanto en el mercado nacional como internacional. Muchos productores de quinua de Jesús de Machaca venden gran parte de su producción (por no decir la totalidad) a comerciantes peruanos en la feria de Desaguadero, ubicada en la frontera entre Bolivia y Perú, y que tiene mucho dinamismo en toda la región.

Por otra parte, se pueden observar otras facetas de las relaciones comerciales que —en ciertos casos concretos, como el de las ferias anuales— no sólo tienen un componente comercial sino también cultural. Éstas son las ferias de Parina Arriba (15 de mayo), Jesús de Machaca (29 de junio, San Pedro), Chijcha (15 de julio) y Aguallamaya (16 de julio). En estas ferias se pueden adquirir u ofrecer tanto productos agrícolas de la zona como de otras regiones, así como ganado, herramientas agrícolas, además de artesanía, entre otros productos. Sin embargo, lo más llamativo es que en estas ferias se practica el trueque o *chhaqa*, sobre todo en la feria de Jesús de Machaca. Las formas como se buscan equivalencias entre productos varían, pero se puede ilustrar con algunos ejemplos: se puede cambiar una olla de cerámica por casi una olla llena de chuño, o un plato de cerámica con un plato de chuño o quinua. En este caso el instrumento para las equivalencias es la misma olla o plato que se necesita.

Como señala Temple (2003a), "en los mercados y ferias aimaras (…) se ve la lucha de la oferta y de la demanda, es evidente. Se ve también el trueque. A cada momento se ve el trueque. Se ve también relaciones de reciprocidad con medidas que son fijas". De algún modo, esto nos muestra que en estos espacios aún conviven diferentes formas de "hacer" comercio. Dependiendo de la óptica con la que se mire, esto puede ser algo positivo o negativo. Lo que es cierto es que estos sistemas encuentran espacios de coexistencia. Entonces, cabe preguntarse: ¿Será que aquí se encuentra un sentido del *Vivir Bien* respecto a la coexistencia de diferentes visiones de mundo?

La dinámica cultural

Comprender la dimensión cultural como parte de las relaciones que establecen las comunidades y *ayllus* de Jesús de Machaca puede vincular muchas subdimensiones del análisis. En el desarrollo de esta investigación un fenómeno que se pudo percibir de forma destacada fue

el de los conflictos generacionales entre la población adulta y la joven. Estos conflictos surgen de la necesidad y la inquietud de los jóvenes de salir de sus comunidades atraídos por el contexto urbano; decisión que, en muchos casos, se ve como única alternativa tras concluir los estudios en el colegio o después de haber abandonado los estudios. En el fondo, lo que también se percibe es la existencia de un causa más profunda que la simple ausencia de oportunidades laborales y de "superación" en el municipio y que tiene que ver con la emigración de las comunidades motivada por los consumos culturales juveniles y con la necesidad de salir de un contexto donde impera la tradición para buscar uno diferente donde se tenga mayor libertad para crear.

> Los jóvenes ahora están un poquito cambiando, con todo lo de la tecnología quieren salir nomás a la ciudad. Algunos ya no quieren hacer caso a los papás, quieren siempre estar en la ciudad, quieren vestirse mejor, quieren buen zapatito, ya no quieren comprado por el padre. Van a trabajar a la ciudad, los fines de semana ya están saliendo y los lunes en la mañana llegan directo al colegio. Pero algunos también se quedan, pero muy pocos (David Ayaviri Barrientos, director del Colegio Mejillones del *Ayllu* Parina Arriba).

Aquí, la gran pregunta es si esto deriva en una ruptura respecto a las nuevas generaciones con los padres. Esto, en realidad, es relativo ya que la constante movilidad entre ambos espacios (rural y urbano) hace que en muchos casos esa identidad propia se refuerce, más allá de cualquier lógica de alienación cultural.

4.5.2. Relaciones tensas al interior del grupo

Las relaciones dentro de los grupos sociales también encierran generalmente nudos de conflictividad que son, a la vez, escenarios para comprender la forma como estos pueblos resuelven sus tensiones. Con esos antecedentes, en este apartado se analiza la relación de ciertos grupos que se sienten en desventaja dentro del pueblo de Jesús de Machaca y del *Ayllu* Parina Arriba. Además, se abordan algunos aspectos de la relación entre los comunarios y los residentes machaqueños en las ciudades.

Aunque las relaciones de pareja en la comunidad se fundamentan en un principio de complementariedad —denominado *chacha-warmi*—

característico de la organización comunitaria, aún se considera que la equidad de género es una tarea pendiente. Esto se constituye en una autocrítica en las mismas organizaciones de Jesús de Machaca. Es ilustrativo encontrarse en las reuniones de las comunidades y del propio cabildo de MACOJMA y MACOAS a la mitad de las participantes mujeres, aunque con una participación mucho menor que la de los varones.

> Las mujeres no tienen mucha participación, sólo los varones tienen mayor participación aunque existen mujeres que participan activamente en las reuniones y que incluso ya ejercen cargos (Simón Aspi Cosme, ex *Jilïr Mallku* del *Ayllu* Parina Arriba).

En términos de análisis se puede afirmar que la participación de las mujeres no tiene un rol protagónico ya que se caracteriza, más bien, por tener un carácter pasivo. Aunque se debe precisar que la relación varón/mujer aún obedece a miradas reduccionistas con marcos de análisis tradicionales, es todavía una tarea pendiente entender las relaciones de género en función de otros marcos categoriales mucho más amplios.

En lo que respecta a la población joven, se puede percibir que ellos se autorrepresentan como personas al margen de la toma de decisiones en la comunidad. Esto se debe a la idea de que por su condición de jóvenes carecen de experiencia y son poco responsables. Sin embargo, a pesar de los prejuicios, los jóvenes se muestran abiertos a participar aunque, por lo general, los espacios no están abiertos para ellos.

> Algunos dicen: "*Wawak khitani, janiw wawax kuns yatkiti*" ("Mandan a sus hijos, el niño no sabe nada[15]") (estudiante, grupo focal *Ayllu* Parina Arriba).

En realidad, los jóvenes se visibilizan como "colectivo" a partir de actividades en las que ellos son actores protagónicos como los actos cívicos en los colegios, los campeonatos deportivos o a través de su participación como danzarines en las fiestas patronales. Como se había

15 La cita hace referencia a la opinión de algunas personas respecto a la participación de los hijos e hijas de los comunarios en las reuniones convocadas.

mencionado antes, la población joven es tomada en cuenta como parte de las decisiones sólo a partir del momento en que forma un hogar, ya que el *Jaq´i* es el sujeto de la comunidad.

Otra relación llamativa es la que existe entre residentes y comunarios. Los residentes son los hijos de la comunidad que se marcharon a vivir principalmente a las ciudades de La Paz y El Alto. Sin embargo, en estos casos, aunque no se hayan roto los lazos afectivos con la comunidad, al estar viviendo en otro espacio distinto a sus orígenes, los residentes han sufrido cambios tanto en relación a su visión de la comunidad o del pueblo como en la visión que tienen sobre sí mismos. En consecuencia, la visión de la comunidad hacia los residentes también ha cambiado. Con todo, la comunidad es un espacio que no es excluyente a primera vista pero sí lo es si es que los residentes se muestran con ínfulas superiores y menosprecian a la comunidad. De forma contraria, los residentes que se muestran humildes ante la comunidad (muchos de ellos profesionales) son vistos como los buenos hijos de la comunidad o del pueblo.

En algunos casos, los residentes han logrado mucha prosperidad en las ciudades, especialmente quienes se dedicaron al comercio (lo que es una cualidad clara del aymara). En estos casos de éxito económico, los residentes suelen tener mucha más cercanía con la comunidad y suelen ser prestes en las principales fiestas patronales.

En este ámbito, un evento destacable en el proceso de investigación —que refleja la situación descrita sobre los residentes— se produjo en el pueblo de Jesús de Machaca justo el mismo día del traspaso de autoridad, el 1 de enero de 2010. Ese día, los prestes (con terno, corbata y sombrero) de la fiesta en honor al Niño Salvador que se celebra cada 5 de agosto, junto con la comparsa de morenada "Machaca" ofrecieron una misa al Niño Salvador, justo después de la misa en honor a los nuevos *mallkus*.

Además, cuando se produjo el encuentro de las nuevas autoridades en el patio de la Iglesia, los residentes también presenciaron los discursos de los nuevos *mallkus* y con apretones de manos y abrazos felicitaron a las nuevas autoridades. Más tarde, cuando los *mallkus* salientes o pasados recibían su festejo por parte de las bases en la plaza central, la comparsa empezó a danzar al ritmo de la banda. El poderío económico de los residentes se podía percibir en que ese día el pueblo se llenó de vagonetas 4x4 mientras que la comparsa había llegado en autobuses contratados para la ocasión. Por demás está referirse al derroche de cerveza. Por otra parte, las autoridades pasadas también

festejaban. Se compartía un mismo espacio y, aunque los motivos eran diferentes, la alegría era la misma. Al languidecer la tarde, todos los festejados se recogían, y el pueblo volvía a su característica calma.



Morenada de los residentes de Jesús de Machaca (enero, 2010).

Fotografía: Rolando Mamani.

4.5.3. ¿Comunidades autónomas?

Pensar en la autonomía de los grupos humanos nos lleva a pensar en el sentido de la libertad que se tiene como colectividad. ¿Puede existir autonomía sin libertad? La respuesta es bastante clara, por demás está decirla.

En este sentido, la población machaqueña asocia el sentido de libertad a la no sujeción de su colectividad a las leyes del Estado boliviano. De cierta forma, esto permite avizorar las principales señales de lo que también se entiende por autodeterminación. Esa noción de libertad tiene mucho sentido debido a que Jesús de Machaca tiene una larga data de luchas para consolidar la integridad de su territorio. Por ejemplo, se conocen antecedentes del trabajo de los caciques en el período de la Colonia para evitar la segmentación de su territorio, incluso habiendo reunido gran cantidad de recursos para este cometido.

> Del tema de la autonomía se habla mucho, parece como una novedad. Algunos en el cabildo interpretan mal la autonomía,

> pese que nosotros habíamos practicado la autonomía en nuestras comunidades y en el cabildo. Nuestros abuelos practicaban siempre la autonomía. Cuando vinieron los terratenientes o los hacendados nuestros abuelos para no ser sometidos compraron las tierras con 30 cargas de oro en dos o tres ocasiones. Para que no vengan los patrones (Simón Aspi Cosme, ex *Jilïr Mallku* del *Ayllu* Parina Arriba).

En muchos casos la presencia de los estados representa un obstáculo para los comunarios; no en vano se mencionaba que ellos quisieran mantener mayor comunicación con sus vecinos aymaras peruanos para poder moverse junto con su ganado y otros productos sin necesidad de que existan fronteras nacionales.

El otro sentido de la libertad hace referencia a las proyecciones de futuro. En todo caso, se considera que la libertad puede ser algo realizable en razón de ser autosuficientes o, en palabras de Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1993), autodependientes con la capacidad de que su colectividad se proyecte mas allá de los límites materiales del ahora.



El templo de Jesús de Machaca, principal símbolo del municipio (diciembre, 2009).

Fotografía: Rolando Mamani.

> Seríamos libres cuando realmente todos seamos capaces de hacer todo. Si hoy vamos a la sección municipal, hay gente

> que no tiene recursos para ir a la escuela, hay niños huérfanos, hay madres viudas (…) Es complejo, entonces creo que hay que construir desde este punto de vista, para ver cómo podemos cambiar Machaca para ser libres realmente, ¿no? (Adrián Aspi Cosme, exalcalde del municipio de Jesús de Machaca).

CONCLUSIONES

El *Vivir Bien* reivindica una posición existencial de los pueblos indígena-originarios. Representa esas visiones de mundo múltiples y diversas ancladas frente a la turbulencia de la modernidad. El *Qamaña* para los pueblos aymaras reivindica el lugar de existir de los seres humanos en comunidad con la naturaleza y con los otros pueblos. En función a esta comunión armónica se estructura el *Vivir Bien*, donde el *Qamaña*, según afirma Medina (2006), es un "tramo de la vida donde la mutua interconectividad genera bienestar".

En el caso de Jesús de Machaca sería imposible concebir una forma de *Vivir Bien* al margen de la comunión de los seres humanos con su entorno. En realidad, la relación de convivencia se basa en el respeto a su identidad machaqueña aymara, que de manera general significa tradición y territorio. Cabe señalar que los agentes de conservación de esa identidad son las autoridades originarias; los *mallkus* y *mallku taykas* quienes, con muestras de desprendimiento, son los reproductores de esos sentidos de comunión.

Esta comunión está basada en un proceso de aprendizaje y acumulación de experiencia llamado *Thakhi* que empieza cuando se forma la pareja o *Jaq´i*, considerado el sujeto de todo este sistema. La otra faceta de la tradición es el sistema de *muyta* o rotación de cargos que permite que las responsabilidades no se circunscriban a ciertas familias, comunidades o *ayllus*, sino que encuentren dinamismo en la participación de toda la colectividad. La tradición además condensa la esfera ritual en diversas esferas de la acción, especialmente en la parte productiva, con una suerte de entrega mutua de dones: naturaleza-comunidad, comunidad-naturaleza. Por otra parte, la identidad se refuerza en su otro elemento: el territorio. Es complejo pensar el contexto machaqueño al margen de la antropomórfica territorialización de sus *ayllus*.

Sin embargo, a la par de la buena convivencia basada en la identidad es necesario hacer algunas precisiones. Por ejemplo, en la vida familiar y comunal, se concibe que no existe el *Vivir Bien* cuando se producen fracturas dentro de las comunidades naturales y culturales.

Un hogar que ve la partida a las ciudades de los hijos por causales de necesidad, empleo y/o por la búsqueda de nuevos consumos culturales muestra señales de que no se está viviendo bien. Pero además, no hay un *Vivir Bien* cuando existe contaminación de la tierra y de las aguas pues éstos representan problemas para que persistan relaciones armónicas con el entorno.

En síntesis, la visión del *Vivir Bien* tiene una íntima ligazón con el respeto a la identidad. Es interesante cómo el modelo de autonomía originaria que se está construyendo en Jesús de Machaca condensa, de alguna manera, gran parte de sus formas de organización tradicionales, además de tomar como principio rector el *Suma Qamaña*. Aquí, la gran pregunta es si en el tiempo esta estructura permitirá satisfacer las expectativas que genera este proceso por parte de la población y, tal vez, modificar la perspectiva de aquellos que no apoyaron el proceso con su voto en el Referéndum Autonómico del 6 de diciembre de 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier
2009 Planificando el vivir bien. *La Razón*, 15 de noviembre de 2009. La Paz, pág. 6.

Aramayo, Rafael
2009 "Economía, recursos naturales y cambio climático". En: Blanes, J. y D. Viadéz. *Municipio Indígena Aymara Jesús de Machaca*. La Paz: CEBEM. 129-181.

Astvaldsson, Astvaldur
2000 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 4. Las voces de los Wak'a*. La Paz: CIPCA.

Boff, Leonardo
2009 "¿Vivir mejor o 'el buen vivir'?" (artículo). *Agencia Latinoamericana de Información* (ALAI). Disponible en: http://alainet.org/active/29839&lang=es (30 marzo de 2009).

Bonilla, Heraclio y César Fonseca
1963 *Jesús de Machaca, comunidad aymara del altiplano andino*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Carter, William y Mauricio Mamani
1989 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.

Choque Canqui, Roberto
2003 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 1. Cinco siglos de historia*. La Paz: Plural-CIPCA.

Choque Canqui, Roberto y Esteban Ticona
1996 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 2. Sublevación y Masacre de 1921*. La Paz: CEDOIN-CIPCA.

Consejo Autonómico Indígena Originario Jesús de Machaca
2009 *Propuesta de Estatuto Autonómico de la Marka Autónoma Indígena Originario Jesús de Machaca* (MAIOJMA).

De la Quintana, Diego
2009 "Recursos naturales del Municipio de Jesús de Machaca". En: Blanes, J. y D. Viadéz. *Municipio Indígena Aymara Jesús de Machaca*. La Paz: CEBEM. 153-174.

Hidalgo, Antonio
1998 *El pensamiento económico sobre el desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Huelva: Universidad de Huelva.

INE (Instituto Nacional de Estadística)
2002 *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. La Paz: INE.

Loza, Carmen
2010 "Ramiro Condarco Morales (1927-2009). Escritor polifacético y creador del concepto de simbiosis inter-zonal". *Chungara, Revista de Antropología Chilena,* N° 42, 351-355.

Max-Neef, Manfred; Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn
1993 *Desarrollo a Escala Humana*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Medina, Javier
2006 *Suma Qamaña: por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.

Michaux, Jacqueline; Martha Gonzales y Edmundo Blanco
2003 "Territorialidades andinas de reciprocidad: la comunidad". En: Temple, Dominique. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: TARI-Plural-UMSA.

Ministerio de Planificación del Desarrollo
2007 *Plan Nacional de Desarrollo (PND)*. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.

Plata, Wilfredo; Gonzalo Colque y Néstor Calle
2003 *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*. La Paz: PIEB.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)
2002 *Informe Nacional de Desarrollo Humano Panamá 2002.* Panamá: PNUD.

Quisbert, Máximo
2006 *Líderes indígenas: jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*. La Paz: PIEB.

Temple, Dominique
2003a *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: TARI-Plural-UMSA.
2003b *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*. La Paz: Garza Azul Editores.
1986 *La dialéctica del don. Ensayo sobre la economía de las sociedades indígenas*. La Paz: HISBOL.

Ticona, Esteban
1992 "Los tres Machaqa: proceso de resistencia y consolidación de una región aymara". En: Yampara, Simón (comp.). *Naciones autóctona originarias: vivir-convivir en tolerancia y diferencia*. La Paz: CADA-INTI-ANDINA.

Ticona, Esteban y Xavier Albó
1997 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal.* La Paz: CEDOIN-CIPCA.

Yampara, Simón
1992 "Pacha en el pensamiento aymara". En: Yampara, Simón (comp.). *Naciones autóctona originarias: vivir-convivir en tolerancia y diferencia*. La Paz: CADA-INTI-ANDINA.

II

San Ignacio de Mojos
Territorios indígenas, la geografía del *Vivir Bien*

Wilder Molina

Índice

Introducción 125

1. Contexto local y metodología 128
1.1. Mojos y sus identidades 128
1.2. Proceso metodológico 133

2. Beni: Territorios y sociedades 142
2.1. Territorios del Beni 142
2.2. Estructura agraria, modos de vida y formas de dominación 147
2.3. La cualidad étnica en el Beni 150
2.4. Los orígenes de San Ignacio de Mojos 156
2.5. Territorios étnicos y sociedades locales 159

3. Producción material, simbólica y corporal del sí mismo 171
3.1. Modos de vida 171
3.2. El lugar de la ganadería 176
3.3. Trabajo y expectativas 180
3.4. Salario e ingreso 187
3.5. Producción como proceso y como valor 190
3.6. Intercambio y reciprocidad 197
3.7. Lo comunitario, lo individual 203
3.8. Aspectos simbólicos y de valores 208
3.9. Trabajo y género 214

4. Política 221
4.1. Organización política y democracia 221
4.2. Nuevas demandas, nuevas organizaciones 227
4.3. Formas de democracia comunal 230
4.4. Participación con identidad 232
4.5. Integración y exclusión 236
4.6. El lugar del territorio 238
4.7. La mujer en la política 241

5. Vida social, afectiva y simbólica 245
5.1. Concepción de la persona, vida social y comunitaria 245
5.2. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes familiares 248
5.3. Habitar o morar bien 249
5.4. Estar bien con los otros 251
5.5. Ser o estar bien 253
5.6. Pobreza y riqueza 258

6. Interacción social 263
6.1. El lugar de las luchas políticas en la vida de los pueblos indígenas 263
6.2. Nosotros, los otros y el territorio 268
6.3. Autonomía y heteronomía 271
6.4. ¿Cuál desarrollo? 276

Conclusiones 278

Bibliografía 283

Índice de cuadros

Cuadro 1: Distintas formas indentitarias en San Ignacio de Mojos ... 130
Cuadro 2: Lista de entrevistados durante la investigación ... 135
Cuadro 3: Lista de eventos a los que se asistió durante la investigación ... 138
Cuadro 4: San Ignacio de Mojos y sus distintas expresiones territoriales ... 156
Cuadro 5: Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en el municipio de San Ignacio de Mojos ... 160
Cuadro 6: Evolución de la población del municipio de Mojos ... 164
Cuadro 7: Centros urbanos, comunidades y asentamientos por distrito municipal en San Ignacio de Mojos ... 165
Cuadro 8: Distritos municipales de San Ignacio de Mojos ... 166

Índice de mapas

Mapa 1: Provincia de Mojos y municipio de San Ignacio de Mojos ... 127
Mapa 2: División provincial del Beni ... 145
Mapa 3: Distritos municipales de San Ignacio de Mojos ... 167
Mapa 4: Distribución de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en el Beni ... 168

Índice de gráficos

Gráfico 1: Ciclo de la producción agrícola tradicional ... 175
Gráfico 2: División tradicional del trabajo en las comunidades ... 215
Gráfico 3: División diferenciada del trabajo en las comunidades ... 216
Gráfico 4: Niveles de la estructura organizativa indígena actual ... 229

INTRODUCCIÓN

San Ignacio de Mojos es uno de los 19 municipios del Beni. Es el único caso del departamento donde las superficies del municipio y de la provincia son las mismas, esto debido a que la provincia nunca tuvo más de una sección municipal (ver Mapa 1). San Ignacio de Mojos tiene una conformación multiétnica y multicultural caracterizada por la presencia amplia de colectividades étnicas tanto en el ámbito rural como en el urbano; condición que da pautas sobre la diversidad de modos de vida que se practican en sus comunidades. Estas peculiaridades nunca han sido tomadas en cuenta a la hora de ofertarse desarrollo desde las entidades estatales, en sus tres niveles: municipal, departamental y nacional.

En su territorio son visibles las identidades étnicas que corresponden a los pueblos chimane, yuracaré, ignaciano, movima y trinitario, al mismo tiempo se encuentran identidades territoriales que se sostienen por la pertenencia a un lugar específico que son lo que en el Beni se denominan localidades o pueblos. Así, tenemos los ignacianos por su vínculo de nacimiento con San Ignacio de Mojos, al igual que los lorenzanos por San Lorenzo de Mojos y los franciscanos por San Francisco.

Incluso, actualmente, se observan nuevas referencias de pertenencia territorial que toman a los territorios indígenas, conocidos en términos de propiedad jurídica como Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y denominados por sus habitantes como territorios. Así, hoy en día se escucha decir entre ellos: "Somos del TIPNIS (por referencia al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure)", "Venimos del TIM (por el Territorio Indígena Multiétnico de San Ignacio de Mojos)". Del mismo modo también en los centros urbanos se tiende a señalar a sus habitantes por este origen antes que por la pertenencia étnica. Esta forma de pertenencia seguramente se asentará cuando se impulse la

formación de autonomías indígenas reconocida en el nuevo marco constitucional. Esto quiere decir que estas nuevas unidades territoriales están dando lugar a nuevos sentidos de pertenencia que hacen pensar en futuras localidades o pueblos.

Los territorios indígenas son espacios de convivencia multiétnica, con una fluida relación entre sus miembros que se expresa, por ejemplo, en la realización de matrimonios interétnicos y en los consensos organizativos sobre la distribución de cargos de gobierno. Además, el tránsito de familias o grupos familiares de un lugar a otro —o de una comunidad a otra— es hasta ahora libre y no requiere de ningún tipo de transacción económica, excepto de la condición de asumir las reglas tradicionales de los modos de vivir y convivir.

No existen en Mojos territorios correspondientes a una colectividad étnica en particular y claramente demarcados por sus instituciones o por fronteras étnicas. Por ello, tal vez se explica por qué no existen organizaciones que representen a la base étnica antes que a la territorial de alguno de los pueblos indígenas. En todo caso, las nuevas organizaciones surgidas durante las movilizaciones por el Territorio y la Dignidad, a partir de 1987, se constituyeron en torno a un límite territorial que fundamenta en la idea de "territorio indígena" construido justamente desde las tierras étnicas de Mojos.

Éste es el caso de las subcentrales del TIPNIS, del TIM y del Territorio Indígena Mojeño Ignaciano (TIMI) que representan a las respectivas unidades territoriales. Por otra parte, la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB) —que articula y representa a las organizaciones mencionadas— más que ser una representación de pueblos indígenas lo es de aquellos territorios interétnicos.

En este contexto, esta investigación, de carácter exploratorio, tiene un enfoque cualitativo y se basa en los testimonios de dirigentes comunales, vecinos de origen indígena y líderes de organizaciones territoriales. El trabajo se inspira en el método etnográfico aunque limitado por razones de tiempo, ya que no aborda a profundidad la vivencia diaria comunal de las familias. Así, se propone un estudio de carácter alternativo en la medida en que busca recoger definiciones propias frente a criterios oficiales sobre pobreza, bienestar y desarrollo. En este sentido, los entrevistados son tomados, más que como informantes, como sujetos teorizadores de su realidad y su contexto.

Esta investigación tiene como escenario de estudio al municipio de San Ignacio de Mojos, desde la perspectiva de los actores indígenas,

sin dejar de lado algunas visiones de actores urbanos "carayanas[1]" que son vecinos de la ciudad de San Ignacio. Si bien el trabajo se refiere, en determinados momentos, a todos los pueblos indígenas del área —y recoge algunas definiciones diversas que reflejan esa condición multicultural y al mismo tiempo intercultural—, sin embargo, por razones de tiempo y delimitación temática, se da prioridad a las comunidades mojeñas, ignacianas y trinitarias que se vinculan a la ciudad de San Ignacio de Mojos, sobre todo a los habitantes del TIM, del TIMI y del Gran Cabildo Indígena de San Ignacio de Mojos.

Mapa 1. Provincia de Mojos y municipio de San Ignacio de Mojos

San Ignacio de Mojos

Fuente: Elaboración propia.

Así, a lo largo de la investigación se abordan las conceptualizaciones del *Vivir Bien* desde la perspectiva de los pueblos trinitarios ignacianos vinculados a San Ignacio de Mojos. En correspondencia, se indagan las miradas sobre el progreso, el bienestar y el desarrollo, y las condiciones que posibilitan su realización. Se conoce también hasta dónde es posible *Vivir Bien* en las comunidades, en qué consiste esto

1 Este es un denominativo que los mojeños utilizan para referirse a la gente que se adhiere al origen español pero cuyo significado es más amplio y abarca incluso un sentido de mala actitud con el bienestar de las comunidades.

y cuáles son las condiciones del *Vivir Bien*, disponiendo de autonomía y sin depender de factores externos. El trabajo también se pregunta qué es la pobreza y cómo y quién la produce en la vida cotidiana de la gente. La investigación se llevó a cabo entre los meses de julio de 2009 y enero de 2010.

1. CONTEXTO LOCAL Y METODOLOGÍA

1.1. Mojos y sus identidades

Inicialmente, cabe señalar que en la provincia de Mojos se han configurado —desde la época de las misiones y desde la creación del departamento del Beni— identidades locales fuertemente asentadas en un territorio que se cohesiona en torno a una historia y folklore particular. Aquí cumple un rol especial el santo patrono de cada lugar a quien se le rinde culto desde las tradiciones religiosas católicas que son las predominantes. Así, por ejemplo, San Ignacio de Loyola no tiene adherentes en todo el territorio municipal pues se circunscribe a las comunidades ignacianas que se integran a la ciudad de San Ignacio. Éste es uno de los factores que repercuten en la idea de un municipio cohesionado con un sentido de adhesión amplio en todos sus grupos, justamente por ser un territorio con trayectorias étnicas y religiosas diferentes.

De esta forma, se puede hablar de distintas identidades territoriales: lo ignaciano con relación al territorio local de San Ignacio que emerge con las misiones; lo lorenzano respecto a la comunidad de San Lorenzo de Mojos y lo franciscano respecto a San Francisco de Mojos. Cabe señalar que estas dos últimas comunidades surgen después de la fundación del Beni, el 18 de noviembre de 1842. Sus orígenes tienen que ver con procesos de peregrinación y búsqueda de la Loma Santa que realizaron los trinitarios perseguidos y expulsados de sus lugares de vivienda de la ciudad de Trinidad en el siglo XVIII. Con esos recorridos de autodefensa y escape tienen que ver las figuras emblemáticas de Andrés Guayocho, primero y José Santos Noco, después. Estos dos personajes son reconocidos como líderes de la resistencia cultural contra la avanzada de los criollos de origen cruceño en la región de los Llanos de Mojos, durante los años de la expansión de la actividad económica gomera.

Lo comunal expresa otra forma de identidad territorial localista referida al reconocimiento como parte de una comunidad, el territorio social

más pequeño que conforman las familias étnicas y de donde se sienten oriundas. Además de las identidades étnicas, otras se exponen en ciertas circunstancias, como en los momentos de conflicto o disputa por recursos naturales. Así, surgen las invocaciones a la identidad camba cuando algunos sujetos, sobre todo "urbano no indígenas", marcan su diferencia y oposición frente a lo colla occidental. Aquella identidad fue usada con intensidad, sobre todo, durante las acciones por la autonomía departamental y en oposición al Gobierno de Evo Morales. Entre los indígenas, no obstante, no es frecuente apelar a la identidad camba para oponerse a los collas. Se toma entre ellos como un referente que los empobrece y los minoriza porque así lo usan los "carayanas".

Es decir, el concepto camba también es utilizado (como una etiqueta despectiva) por los actores con poder económico para subvalorar a los indígenas, los comunarios, los trabajadores de estancia y otros del sector popular-urbano. A su vez, de manera global, los actores indígenas identifican a los "carayana" como una colectividad con un estilo de vida que perturba, por su forma de ser, la vida del *Vivir Bien* de los pueblos indígenas. Lo indígena es una identidad globalizadora que representa o condensa a las identidades étnicas y que emerge a partir de la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), cuando justamente y paradójicamente se reclama el reconocimiento de cada especificidad étnica para oponerse a la trillada referencia del cliché político de "aymaras, quechuas y tupyguaranies", enunciado, generalmente, por políticos incluso de origen indígena desde La Paz.

Así, lo "carayana" no se refiere a los blancos cualquiera sea su origen sino a los de origen urbano más vinculados, centenariamente, al poder político tradicional y a la economía ganadera como grandes propietarios. Es decir, a aquellos que realmente se sienten blancos y se asumen descendientes de los primeros cruceños que llegaron a las tierras mojeñas, después de la salida de los jesuitas. Se trata de una identidad que opera desde la "identificación" proveniente de las voces indígenas y no desde la autoidentificación, ya que en ese sentido no hay una manifestación de un "nosotros los carayanas" por parte de aquellos grupos urbanos. Además, en San Ignacio de Mojos, particularmente en la ciudad, emergen colectividades de origen migrante, a quienes de manera general, la población indígena o "carayana" llama collas o collitas cuando se quiere adornar un supuesto trato de tolerancia.

De tal manera que se dice "los collas", a secas, cuando el propósito es desvirtuar alguna posición que proviene de este grupo asentado en

San Ignacio o de las zonas andinas y, por otra parte, se habla de "los collitas" cuando —a pesar de que el uso del diminutivo tiende en sí mismo a denotar menosprecio— se quiere reconocer algunos valores sobre todo de esfuerzo, trabajo y predisposición a la participación de este colectivo social. No obstante, este conjunto de sujetos tampoco se reconoce a sí mismo como un "nosotros" amplio a partir del concepto colla, más bien tienden a priorizar otras formas identitarias inspiradas en su actividad económica, como comerciantes o gremialistas.

Cuadro 1. Distintas formas identitarias en San Ignacio de Mojos

1. Lo ignaciano-territorial
Actores: Ignacianos criados o nacidos con relación al pueblo. **Localización y referencia territorial:** Área de articulación de San Ignacio de Mojos. **Límites:** No es una identidad reconocida en los habitantes de las otras áreas como el TIPNIS, San Lorenzo de Mojos o San Francisco de Mojos. **Organización representativa:** Comité Cívico de San Ignacio de Mojos. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera al margen de la referencia étnica, por lo que en ella se reconocen tanto los "urbano carayanas" como los indígenas que se vinculan al pueblo. – Códigos identitarios: Historia misional, tradiciones folklóricas misionales y Santo Patrono: San Ignacio de Loyola.
2. Lo lorenzano-territorial
Actores: Lorenzanos nacidos o criados con relación al pueblo. **Localización y referencia territorial:** Área de articulación de San Lorenzo de Mojos. **Límites:** No es una identidad reconocida en los habitantes de las otras áreas como el TIPNIS, San Ignacio de Mojos o San Francisco de Mojos. **Organización representativa:** Comité Cívico de San Lorenzo. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera al margen de la referencia étnica, por lo que en ella se reconocen tanto los "urbano carayanas" como los indígenas que se vinculan al pueblo. – Códigos identitarios: Historia misional, tradiciones folklóricas misionales. Santo Patrono: San Lorenzo.

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

3. Lo franciscano-territorial
Actores: Franciscanos nacidos o criados con relación al pueblo. **Localización y referencia territorial:** Área de articulación de San Francisco de Mojos. **Límites:** No es una identidad reconocida en los habitantes de las otras áreas como el TIPNIS, San Lorenzo de Mojos o San Ignacio de Mojos. **Organización representativa:** Comité Cívico de San Francisco de Mojos. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera al margen de la referencia étnica, por lo que en ella se reconocen tanto los “urbano carayanas” como los indígenas que se vinculan al pueblo. – Códigos identitarios: Historia misional, tradiciones folklóricas misionales. Santo Patrono: San Francisco.
4. Lo ignaciano-étnico
Actores: Comunarios y vecinos que se reconocen ignacianos. **Localización y referencia territorial:** Área de articulación en torno a San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se afilian todos los que nacieron en San Ignacio y sus comunidades aledañas y que, fundamentalmente, se reconocen de origen indígena ignaciano. No se extiende a todo el municipio. **Organización representativa:** Cabildo de San Ignacio, subcentrales del TIM y del TIMI. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera con referencia étnica, por pautas culturales, familiares e idioma, por lo que en ella se reconocen los indígenas del área urbana y rural que se vinculan al pueblo. – Códigos identitarios: Idioma, cultura y valores, historia misional, tradiciones folklóricas misionales. Santo Patrono: San Ignacio de Loyola.
5. Lo trinitario-étnico
Actores: Comunarios y vecinos que se reconocen como indígenas trinitarios. **Localización y referencia territorial:** Área de todo el municipio de San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se afilian todos los que viven en el municipio de San Ignacio y sus comunidades y que, fundamentalmente, se reconocen de origen indígena-trinitario. **Organización representativa:** Subcentrales del TIPNIS, del TIMI y del TIM. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera con referencia étnica, por pautas culturales, familiares e idioma, por lo cual se reconocen los indígenas del área urbana y rural que habitan el municipio de San Ignacio de Mojos. – Códigos identitarios: Idioma, cultura y valores, historia misional, tradiciones folklóricas misionales. Santo Patrono: Depende de la localidad que integran.

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

6. Lo movima-étnico
Actores: Comunarios que se reconocen como indígenas movima. **Localización y referencia territorial:** Área de la TCO-TIM San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se afilian todos los que viven en comunidades del TIM del municipio de San Ignacio y que, fundamentalmente, se reconocen de origen indígena-movima. **Organización representativa:** Subcentrales del TIMI y del TIM. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera con referencia étnica, por pautas culturales, familiares e idioma, por lo cual en ella se reconocen los indígenas rurales que habitan comunidades del TIM del municipio de San Ignacio de Mojos. – Códigos identitarios: Idioma, cultura y valores, historia misional, tradiciones folklóricas misionales. Santo Patrono: San Ignacio de Loyola o Santa Ana.
7. Lo yuracaré
Actores: Comunarios que se reconocen como indígenas yuracaré. **Localización y referencia territorial:** Área de la TCO-TIPNIS y de la TCO-TIM de San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se afilian todos los que viven en comunidades del TIM del municipio de San Ignacio y que, fundamentalmente, se reconocen de origen indígena-yuracaré. **Organización representativa:** Subcentral del TIPNIS. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera con referencia étnica, por pautas culturales, familiares e idioma, por lo cual en ella se reconocen los indígenas rurales que habitan comunidades del TIPNIS y del TIM del municipio de San Ignacio de Mojos. – Códigos identitarios: idioma, cultura y valores, relaciones familiares. – Su vinculación con la religión cristiana es menos visible.
8. Lo chimane
Actores: Comunarios que se reconocen como indígenas chimane. **Localización y referencia territorial:** Áreas de la TCO-TIM y del TIPNIS de San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se afilian todos los que viven en comunidades del TIM del municipio de San Ignacio y que, fundamentalmente, se reconocen como indígenas chimane. **Organización representativa:** Subcentrales indígenas del TIPNIS y del TIM. **Características principales y referentes:** – Es una identidad que opera con referencia étnica, por pautas culturales, familiares e idioma, por lo cual se reconocen los indígenas rurales que habitan comunidades del TIPNIS y TIM del municipio de San Ignacio de Mojos. – Códigos identitarios: idioma, cultura y valores, relaciones familiares. – Su vinculación con la religión cristiana es menos visible.

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

9. Indígenas
Actores: Comunarios y vecinos que se reconocen como indígenas. **Localización y referencia territorial:** Todo el municipio. **Límites:** Se extienden por todo el municipio. **Organización representativa:** CPEMB. **Características principales y referentes:** – Es una identidad englobadora, genérica, generada a partir de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990.
10. "Carayanas"
Actores: Vecinos, ganaderos. **Localización y referencia territorial:** Todo el municipio. **Límites:** Se aplica a todos los que son ganaderos y manejan los poderes locales. **Organización representativa:** Comités cívicos, gremios ganaderos. **Características principales y referentes:** – Es una identidad englobadora, genérica, generada desde las voces indígenas.
11. Collas
Actores: Vecinos de origen migrante. **Localización y referencia territorial:** En el ámbito urbano de San Ignacio de Mojos. **Límites:** Se aplica a todos los que son comerciantes y prestadores de servicios de origen andino. **Organización representativa**: Asociación de comerciantes. **Características principales y referentes:** – Es una identidad englobadora, que opera más desde la "identificación" que se les da, proveniente de las voces de los indígenas y los "carayanas".
12. Ganaderos
Actores: Vecinos que poseen ganadería. **Localización y referencia territorial:** En las localidades urbanas del municipio. **Límites:** Se aplica a todos los que poseen ganadería, de origen urbano. **Organización representativa:** Asociación de ganaderos. **Características principales y referentes:** – Es una identidad reconocida por quienes practican la ganadería y por otros actores.

Fuente: Elaboración propia.

1.2. Proceso metodológico

La investigación se inició con la recopilación y la lectura de bibliografía local referida a las condiciones sociales y territoriales del municipio de San Ignacio de Mojos, con el propósito de introducirse en el contexto

local de la problemática, y al mismo tiempo, para revisar las diversas interpretaciones sobre las luchas, acciones colectivas, tradiciones, enfoques de desarrollo y modos de vida de los actores sociales que lo constituyen.

La información primaria, compuesta por datos cualitativos, proviene de las entrevistas realizadas a personajes de las sociedades étnicas; hombres y mujeres, en calidad de miembros de base, dirigentes de comunidades, dirigentes de organizaciones territoriales o directivos de organizaciones económicas indígenas. Al mismo tiempo, se aprovecharon eventos colectivos propios de la dinámica político-organizativa de las organizaciones indígenas en los que se recogieron percepciones, propuestas y miradas sobre asuntos relativos a sus realidades y a los entornos políticos.

Así, se tuvo oportunidad de observar el comportamiento y los discursos durante las elecciones generales de 6 de diciembre de 2009 en la ciudad de San Ignacio de Mojos, concretamente, en la sede del Cabildo Indígena y también en las comunidades de Litoral y Puerto San Borja, pertenecientes al TIM y TIMI, respectivamente. Por otra parte, se intervino en un evento de afirmación política realizado en la comunidad de Litoral, con dirigentes de la CPEMB, corregidores, candidatos a diputados por circunscripción étnica y mujeres líderes. También se presenció una concentración amplia y contestataria en el atrio del Cabildo de San Ignacio, durante la noche del domingo 6 de diciembre de 2009, una vez se conoció que los candidatos indígenas en alianza con el MAS habían ganado por primera vez. Se trataba del triunfo del candidato de origen ignaciano-étnico para la elección del diputado por la circunscripción especial indígena, Pedro Nuni. También se presenció el triunfo del candidato de origen ignaciano-étnico, Basilio Nolvani en las elecciones municipales realizadas en San Ignacio de Mojos el 4 de abril de 2010. Además, se presenció el triunfo del candidato a corregidor territorial, Ignacio Apace.

De igual manera, como parte del trabajo, se participó en dos eventos orgánicos de la CPEMB, uno llevado a cabo en la ciudad de Trinidad —en ocasión de subsanar pugnas internas con miras a la participación electoral en las elecciones departamentales y municipales de abril de 2010— y otro que se realizó, con el mismo fin, en la localidad de San Ignacio de Mojos. Los dos eventos tuvieron lugar en diciembre de 2009.

Cuadro 2. Lista de entrevistados durante la investigación

Persona	Cargo*	Organización	Identidad	Residencia	Procedencia
Isidro Yujo	Presidente	CPEMB	Trinitario	Trinidad	TIPNIS, comunidad San Antonio del Imose
Francisco Maza	Secretario de Relaciones	CPEMB	Trinitario	Trinidad	Río Isiboro, comunidad Remanso
Aide Ortiz	Presidenta	Subcentral Comunidades Mojos-Mamoré	Campesina	Trinidad	Río Mamoré, Comunidad Puerto Geralda
Erasmo Yujo	Presidente	Subcentral del TIMI	Ignaciano	San Ignacio de Mojos	Comunidad Litoral
Sixto Bejarano	Concejal	Gobierno Municipal	Ignaciano	San Ignacio de Mojos	Comunidad La Argentina
Silvia Sita	Vicepresidenta	AAIAS**	Ignaciana	Litoral	Comunidad Litoral
Rosario Cumavi	Vicepresidenta	CPEMB	Ignaciana	San Ignacio de Mojos	Comunidad Villa Esperanza
Sonia Bejarano Congo	Vicepresidenta	Subcentral de mujeres del TIMI	Ignaciana	San Ignacio de Mojos	Comunidad La Argentina
José Tibusa	Excorregidor	Comunario	Ignaciano	Santa Rita	Comunidad La Argentina Santa Rita
Virgilio Moye	Exdirigente	Subcentral TIPNIS	Trinitario	San Ignacio de Mojos	Comunidad La Argentina San Lorenzo de Mojos
Pedro Nuni	Vicepresidente y diputado electo	CIDOB Asamblea Legislativa Plurinacional	Ignaciano	San Ignacio de Mojos	Comunidad La Argentina Chontal

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

Persona	Cargo*	Organización	Identidad	Residencia	Procedencia
Pedro Áñez	Secretario de Tierra y Territorio	CPEMB	Ignaciano	Fátima	Comunidad La Argentina Fátima
Pura Menacho	Presidenta	Subcentral de mujeres del TIM	Yuracaré	San Pablo del Cuverene	Comunidad San Pablo del Cuverene
Marilu Guají	Comunicadora	CIPCA Beni	Ignaciana	Pueblo Nuevo	Comunidad Pueblo Nuevo
Ignacio Apace	Corregidor	Cabildo de San Ignacio de Mojos	Ignaciano	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Corpus Malale	Director	CEPOIM***	Movima	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Lino Mole	Exdirigente del TIM, comunario	Subcentral del TIM	Movima	San Pablo del Cuverene	Comunidad San Pablo del Cuverene
Bernardo Inchu	Comunario	Cabildo de Pedro Ignacio Muiba	Trinitario	Pedro Ignacio Muiba	Comunidad San Lorenzo de Mojos
Lino Noza	Comunario, funcionario de la Alcaldía	Ex dirigente de la Subcentral del TIM	Trinitario	San Ignacio de Mojos	Comunidad San José del Cavitu
Cristóbal Carillo Yapuenda	Comunario	----	Ignaciano	Puerto San Borja	Puerto San Borja
Elsa Noco Semo	Comunaria	----	Trinitaria	Puerto San Borja	Puerto San Borja
Julia Noza	Comunaria	----	Trinitaria	Puerto San Borja	Puerto San Borja

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

Persona	Cargo*	Organización	Identidad	Residencia	Procedencia
Norberto Salazar	Comunario	----	Trinitario	Puerto San Borja	Puerto San Borja
Luis Carlos Salvatierra	Propietario canal TV	Empresarial	Vecino	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Ivo Ruiz	----	Ganadero	Vecino	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Luis Calle	----	Gremialista	Vecino	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Ezequiel Vela	Presidente	Comité de Vigilancia de San Ignacio	Ignaciano	San Ignacio de Mojos	San Ignacio de Mojos
Josefa Noza	----	Comunaria	Trinitaria	San José de Cavitu	San José de Cavitu
Felipe Mayer	----	Investigador	Chimane	Tacuaral de Matos	San Borja
Valeriano Matene	----	Comunario del TIM	Ignaciano	Santa Rosa de Apere	Santa Rosa del Apere
Marina Caiti	----	Dirigenta de las mujeres del TIMI	Ignaciana	San José de Cavitu	San José de Cavitu
Bertha Bejarano	----	Dirigenta	Ignaciana	San Ignacio de Mojos	Comunidad Litoral
Eleuterio Temo	Subalcalde	TIMI	Trinitario	Comunidad Litoral	Comunidad Litoral

Fuente: Elaboración propia.

* Los cargos de las personas entrevistadas que se citan en este cuadro corresponden a los cargos que ejercían cuando se realizó la investigación, entre julio de 2009 y enero de 2010.

** Asociación Agroforestal Indígena de la Amazonía Sur.

*** Consejo Educativo del Pueblo Originario Indígena Mojeño (CEPOIM).

Cuadro 3. Lista de eventos a los que se asistió durante la investigación

Actividad	Lugar	Fecha	Participantes
Taller con dirigentes y técnicos de Mojos	Trinidad	20/08/2009	Erasmo Yujo, Sixto Bejarano, Rosario Cumavi, Ismael Guzmán, Marilu Guají, Olver Vaca
Reunión con Subcentral de mujeres del TIPNIS	Trinidad	11/11/2009	Dirigentes
Taller de la CPEMB con dirigentes de Mojos	Trinidad	23/11/2009	Dirigentes
Taller de la CPEMB con dirigentes de Mojos	San Ignacio de Mojos	05/12/2009	Dirigentes
Reunión comunal	Litoral, Puerto San Borja	06/12/2009	Comunarios

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con la guía metodológica de los auspiciadores, el estudio sobre el *Vivir Bien* se planteó como un cuestionamiento —desde la diversidad de sujetos culturales que constituyen la sociedad boliviana— a las formas de encarar e interpretar las condiciones de vida y sus motivaciones para vivir internamente y relacionarse con los entornos. Por ello, con el propósito de abrir caminos en la construcción de nuevos patrones de vida social y humana se consideró importante interrogarse acerca de lo que puede significar *Vivir Bien* para las personas y los distintos grupos sociales en Bolivia. Esto implicó tratar de identificar y reflexionar sobre las relaciones sociales y culturales de los pueblos (en su sentido genérico) que hacen a la "calidad" de vida o a lo que puede ser una "vida buena".

Al respecto, inicialmente, se asumieron los siguientes principios generales:

- La noción de "vida" o de "vivir" es muy diversa de acuerdo a los pueblos, por ende lo que se propuso fue captar sus significados múltiples.

- La vida (social y humana) es multidimensional, esto entendido como un postulado teórico y metodológico.
- La vida (social y humana) es acción y práctica, es experiencia y significado.
- La vida (social y humana) tiene historia y temporalidad, persistencias y cambios.
- La vida social y humana no sólo es multidimensional —puesto que se despliega en el espacio y varía en función a ello— sino igualmente diversa cultural y espacialmente.
- En la construcción de significados se puede partir del hecho de que las personas y los grupos sociales están en constante construcción de sus valores y significados. Probablemente no existen culturas que vivan en un caos cultural extremo, por lo que se puede postular que el *Vivir Bien* supone una articulación de valores o significados en torno a lo que puede ser considerado el "bien" o lo "bueno" en una determinada sociedad. Es decir, implícitamente se admite un "orden", una "jerarquía", una "estructura", un "sistema", etc.
- En ese sentido, la idea de una estructura significativa de lo que es el "bien" o el *Vivir Bien* no es sino un postulado de trabajo investigativo pues se desconoce cuáles son las relaciones de los diferentes elementos que conforman el mundo significativo de las culturas.
- Se desconoce cuáles son los elementos culturales, sociales, económicos, políticos, etc., predominantes en cada uno de los pueblos estudiados (en ese sentido, Bolivia es un espacio-territorio muy heteróclito). Más allá de las tendencias homogeneizantes o generalizantes de las prácticas culturales, las diversidades no dejan de sobresalir. Sin embargo, al mismo tiempo cabe indagar las regularidades y la construcción de códigos más o menos comunes (se podrá hablar de patrones y de estándares). En cada cultura y sociedad, según los momentos históricos algunos códigos se imponen.

En ese sentido, el *Vivir Bien* que la investigación trata de reconstruir no es parte sino de los modales y códigos vigentes en los diferentes contextos rurales-indígenas y urbanos.

Con estas consideraciones, el objetivo general de la investigación fue:

- Estudiar, a partir de un enfoque cualitativo y descriptivo (etnográfico), las percepciones y concepciones del *Vivir Bien* en el municipio de San Ignacio de Mojos (provincia Mojos, Beni), tomando en cuenta los distintos grupos culturales y lingüísticos de tal manera que los resultados reflejen la pluralidad de visiones de la categoría estudiada.

En consecuencia, los objetivos específicos fueron los siguientes:

- Conocer las percepciones y concepciones que tienen los diferentes actores y pueblos de San Ignacio de Mojos acerca del *Vivir Bien*.
- Conocer lo que es *Vivir Bien* para los actores y pueblos en su vida cotidiana o a partir de ella.
- Saber cómo los actores y pueblos clasifican y ordenan sus valores en torno al *Vivir Bien*, en relación a lo productivo, lo político, lo social, etc.
- Conocer los valores y principios que ordenan la vida cotidiana de los diferentes actores y pueblos de San Ignacio de Mojos.
- Conocer los "valores mayores" de los pueblos y actores estudiados acerca de la producción (de bienes materiales y simbólicos), de la democracia (organización política y del poder), de la dignidad (valores del ser como la persona y como comunidad) y de la soberanía (autonomía y autodeterminación).
- Analizar las percepciones sobre el *Vivir Bien* de acuerdo a las categorías indígenas (en su sentido genérico) y a las categorías emergentes del marco interpretativo del Plan Nacional de Desarrollo y de la CPE.

Esta investigación se propuso responder a los objetivos desde el conocimiento acumulado, en un proceso de reflexión e intervención explicativa de la realidad social, junto con los diversos sujetos entrevistados. Este método tuvo la intención de dar un valor político al conocimiento explicativo oral, ya no como información de sustento empírico solamente sino como teorías, hipótesis y definiciones de la realidad indígena. De tal manera que se ha intentado que tanto los investigadores como los entrevistados deriven en sujetos hermenéuticos que explican los procesos políticos que enfrentan y conocen y, al mismo tiempo, se influyen en sus posiciones políticas sobre los

temas que analizan; de donde resulta un proceso de politización, es decir, de sujetos que incrementan su capacidad de producir sentidos y cuestionar los sentidos políticos que los afectan o limitan en sus posibilidades.

Actualmente, se vive un momento de quiebre epistemológico que se manifiesta en la crítica, en el campo académico, a las formas tradicionales y dominantes de conocer las realidades culturales "subalternizadas" y a las teorías que sostienen el trabajo de investigación y el estatus del conocimiento científico. Este cambio de paradigma es también parte de una lucha política que deriva de la incidencia de los procesos de transformación social y de las luchas políticas propias del campo político (Arnold. En Yapu *et al.*, 2006).

Por ello, abordar las realidades étnicas, como las que se encuentran en Mojos —en cuanto a su orden social, a su construcción de roles sociales y a su proceso de articulación con entes estatales— debería implicar un "quiebre epistemológico", tanto en relación a la forma de usar sistemas teóricos como respecto a la forma de conocer esas realidades. En este sentido, ya no es pertinente estudiar los componentes políticos de las sociedades étnicas con discursos mecánicos usados acríticamente, ni con conceptos y variables que tienen un trasfondo político. Ni siquiera es pertinente hacerlo mediante hipótesis bien trabajadas porque de lo que se trata es de conocer y aprehender una realidad en función a los intereses de sus actores.

Ahora bien, si el eje temático de interés de los patrocinadores de la investigación es la relación entre el *Vivir Bien* y la pobreza de los pueblos indígenas, en el trayecto de la investigación de campo, es necesario tomar en cuenta lo que dice la antropóloga Denise Arnold (En Yapu *et al.*, 2006):

> En la línea de la teoría fundamentada, la investigación debe emerger de problemas verdaderos del mundo, y preferiblemente [de] aquellos planteados por los mismos actores sociales durante el trabajo de campo.

Por ello, en este estudio se priorizan los temas clave de la agenda de preocupaciones y la dinámica de construcción de ciudadanía en cuanto a demandas, actividades económicas, mitos, autonomías territoriales, identidad y participación política, entre otros.

Este estudio prioriza el enfoque cualitativo y asume la investigación como una relación "entre iguales", de allí que se reconoce al sujeto étnico como sujeto explicativo y teorizador de su propia realidad (sus instituciones, sus acciones, sus cambios, etc.) y del entorno que lo rodea (San Ignacio, las entidades, los actores, los otros, el Estado, los procesos políticos, etc.). Este presupuesto ético-epistemológico se intenta reflejar en las características de forma y fondo de este documento.

En síntesis, no se trata solamente de recoger información, sino de una participación de los actores en la interpretación y definición de los aspectos que interesan a la investigación y también a ellos. Al mismo tiempo, de esta manera, el proceso de investigación aspira a la politización democrática de ambos sujetos. En ese sentido, esta investigación adoptó un enfoque político que se puede denominar "estrategia complementaria" y que consiste en un aporte al incremento de las capacidades de abogacía y cabildeo de los pueblos indígenas por sus derechos.

2. BENI: TERRITORIOS Y SOCIEDADES

2.1. Territorios del Beni

El Beni es una construcción sociohistórica de la vida republicana (Gamarra, 2010). Su configuración actual como un territorio estatal y conjunto de regiones proviene de una serie de eventos y acciones que nos remiten a los proyectos de conquista española y posteriormente al nacimiento de la República de Bolivia (Cortez, 2006). El territorio beniano en el momento actual contiene dos regiones[2] específicas: la región de los Llanos de Mojos (Amazonia Sur) cuyo centro de articulación es la ciudad de Trinidad y la región del norte amazónico con el eje Riberalta-Guayaramerín, adicionalmente se ubica un área conformada por San Borja, Reyes, Rurrenabaque y

2 Se entiende la región como un territorio organizado que contiene, en términos reales o en términos potenciales, los factores de su propio desarrollo, con total independencia de la escala. Hay regiones donde es visible la existencia y manifestación de un sujeto colectivo, como comunidad que habita tal territorio en la medida en que ella misma se alimenta del regionalismo que es un sentimiento de identificación y pertenencia a un territorio —que es permanente en el tiempo y que si es eficaz permite subsumir intereses particulares, que unifica hacia adentro y separa y distingue hacia fuera— y en la medida en que es capaz de darse a sí misma un proyecto futuro común consensuado para dar cabida a la diversidad.

Santa Rosa del Yacuma, la provincia Ballivián, que no se integra a las regiones mencionadas.

Es en el proceso de colonización y conquista española cuando se construye el imaginario geográfico y la cartografía oficial como la región de los Llanos de Mojos, es decir, como una geografía específica. Antes, en esta región se encontraban diversas colectividades humanas que controlaban y ocupaban territorios y que, incluso, ya realizaban intercambios de productos con otros territorios de pie de montaña más cercanos a las sociedades andinas.

En este sentido, los testimonios arqueológicos muestran estructuras en todo el actual territorio beniano que dan evidencia de numerosas culturas avanzadas y adaptadas a un entorno natural caracterizado por inundaciones y sequías anuales. En la región propiamente de los llanos se han identificado formas de control ecológico espacial en función a lomas, terraplenes, canales y/o montículos, de acuerdo a las condiciones locales. Aunque internamente se pueden percibir diferencias, todas las variaciones guardan una similitud entre sí y una marcada diferencia con las culturas vecinas en los actuales departamentos de Santa Cruz, La Paz, Pando y la República Federativa de Brasil.

Los Llanos de Mojos

Los Llanos de Mojos que hoy forman parte del territorio del Beni abarcan casi un 60% de la superficie del departamento y durante la época colonial identificaban un área geográfica conformada por una diversidad de grupos originarios, no solamente por los mojeño como da a entender el nombre de Mojos (Denevan, 1980). Antes de la colonización española, la multietnicidad y la vida fluvial de estos grupos fueron los rasgos más característicos de una forma de vida que es denominada como "cultura sabanera" (Block, 1997).

En la década de los años 60 del siglo XX, el investigador norteamericano Kenneth Lee[3] presentó sus primeros hallazgos sobre la tecnología hidráulica premisional en las sabanas articuladas a la cuenca del

3 Arqueólogo de origen norteamericano nacido en Texas. Aunque fue ingeniero y geólogo de profesión dedicó gran parte de su vida al estudio de las culturas hidráulicas precolombinas de los Llanos de Mojos. Aunque prácticamente no realizó publicaciones, sus conocimientos son divulgados hoy en día por sus exalumnos y amigos bolivianos. Actualmente, el museo arqueológico del Beni está dedicado a su memoria (Elaborado en base a información de: www.es.wikipedia.org).

Mamoré, calculando una extensión geográfica de 150.000 km^2. Lee, un ingeniero que había realizado trabajos de campo para exploración petrolera, se interesó por la presencia de una amplia red de camellones y lomas en los Llanos de Mojos. En esta geografía diversos grupos étnicos desarrollaron su propia cultura condicionada por su entorno biecogeográfico (Gamarra, 1992 y 2002). Actualmente, se conoce que las sociedades milenarias de Mojos empezaron a desarrollarse antes de la era cristiana hasta producir un vasto sistema de obras hidráulicas en plena sabana infértil, cultivando productos como el frijol, la gualuza, la yuca y el maíz, entre otros.

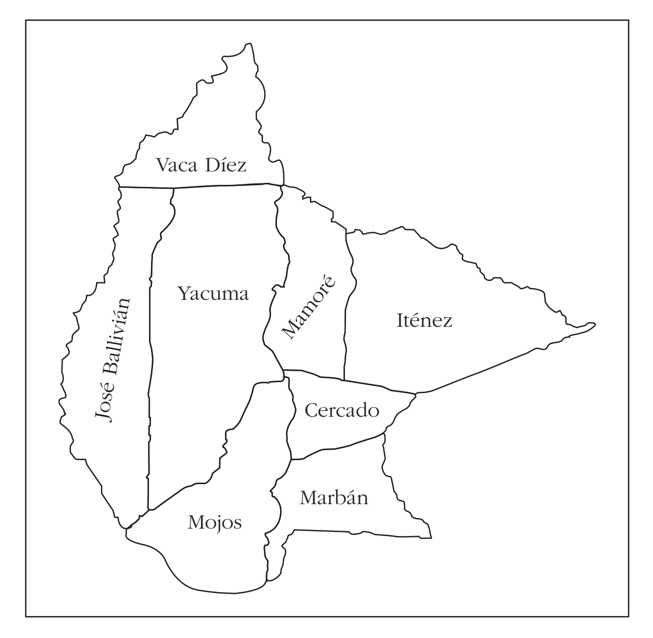
Municipios de los Llanos de Mojos

La región de los Llanos de Mojos contiene a los actuales municipios de Trinidad, San Javier, Loreto, San Andrés, Santa Ana, Exaltación, San Joaquín, San Ramón, Baures, Magdalena, Huacaraje y San Ignacio de Mojos. La región del norte amazónico se conforma por los municipios de Guayaramerín y Riberalta. La ciudad de la Santísima Trinidad, capital del departamento del Beni y del municipio de Trinidad, acoge la mayor cantidad de habitantes del Beni, seguido por los municipios de Riberalta y Guayaramerín. Estos tres municipios concentran alrededor del 54% de la población total del departamento.

Con las misiones se introdujeron innovaciones relativas a formas de organización política, al gobierno local, a la producción y a la ocupación del espacio, que, sin duda, dejaron huella en la trayectoria de las sociedades locales que actualmente existen en los municipios del Beni, principalmente en los de origen misional. Durante los inicios de la administración misional resaltó la preocupación por la organización política y económica de los grupos nativos cristianizados, cuya principal tarea era asegurar el control social y la ocupación del espacio en las actividades productivas de la misión. Con este objetivo, se introdujo el Cabildo como organización de intermediación entre las familias étnicas y las autoridades religiosas que organizaba la vida política de las reducciones como parte del gobierno local.

En Mojos, el Cabildo, siguiendo el modelo español y el de las reducciones paraguayas, ordenó que los habitantes de cada reducción elijan anualmente a sus autoridades, bajo el control de los jesuitas, para hacer cumplir las leyes de la comunidad y castigar a quienes las transgredan (Block, 1997).

Mapa 2. División provincial del Beni



Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, con la introducción del ganado bovino y de los cultivos europeos se incrementó la capacidad de autoprovisión de los pueblos sabaneros aunque las nuevas necesidades de las culturas reduccionales incidieron en la conservación de los recursos naturales de Mojos (*Ibíd*., 1997). En este sentido, la concentración de cientos de personas en una misma localidad determina una actividad agrícola más intensa, en lugar del cultivo nómada que se practicaba antes de 1680 (*Ibíd*., 1997). Las nuevas condiciones de producción agrícola, el mayor uso de tierras y de los recursos del bosque, y la residencia sedentaria en las diferentes misiones obligaron a las autoridades jesuitas a tomar otra medida de división territorial orientada a delimitar los espacios territoriales y los recursos naturales de cada misión (Chávez, 1986).

La tarea encargada al padre Antonio Garriga consistió en el amojonamiento de los límites de cada misión, más allá de los cuales "no se permitirá que indio o pueblo alguno ocupe tierras, corte palmas, cera o madera, arranque paja o saque bálsamo o aceite de maría" (Block, 1997). Éste es un claro signo de que las reducciones habían comenzado a afectar la ecología de Mojos (Garriga. En: Block, 1997).

Posteriormente, con la llegada de nuevas familias, sobre todo de Santa Cruz, hacia las exmisiones convertidas ya en pueblos urbanos se afectó, en definitiva, el protagonismo de las familias indígenas en la vida social y política. Gradualmente, éstas fueron reduciendo su capacidad de organizar la dinámica económica y la organización del gobierno local a través del Cabildo, mientras que las nuevas familias comenzaron a ampliar su caudal económico y por tanto su influencia sobre las familias indígenas. Entonces, grupos de familias exmisionales tomaron la iniciativa de buscar nuevas alternativas económicas en sitios alejados del área urbana y otros, simplemente, optaron por desocupar el área central de los pueblos y ubicarse en otros lugares de los bosques.

En la región de los llanos, donde se ubicaron las misiones jesuíticas, la formación de comunidades entre 1920 y 1970 constituye otro de los factores que repercute en la forma de ocupación del territorio beniano, dando lugar al nacimiento de zonas rurales con familias indígenas de exmisiones y a la posterior articulación de éstas hacia el centro urbano de procedencia (el pueblo) que hasta hoy se mantiene.

La introducción de la cría de ganado bovino en el período misional de Mojos respondió al objetivo de ampliar la economía de las familias indígenas instaladas en las misiones. Sin embargo, es a mediados del siglo XX, con la formación de las estancias ganaderas, cuando los Llanos de Mojos adquieren la función de ser un espacio especializado para la ganadería. Así, a través de la ocupación de las pampas con la ganadería se configura la región beniana de las llanuras donde emergen sociedades locales con identidades específicas, conformadas por una localidad urbana en base al ex centro reduccional y por comunidades de origen indígena, compuestas, a su vez, por familias salidas de estos centros. Todas estas comunidades actualmente mantienen un vínculo físico e histórico con la capital departamental, Trinidad.

Por otra parte, en el noreste beniano, la ocupación privada para la explotación de quina y de goma en confluencia con la acción del Estado, originó una configuración de la región del norte amazónico distinta a la zona sur y central del actual departamento del Beni debido, entre otros factores, al surgimiento de un fenómeno de colonización privada articulada al mercado mundial de materias primas (Gamarra, 2010).

2.2. Estructura agraria, modos de vida y formas de dominación

En el Beni se puede hablar de varios modos de vida; todos fundamentados en los recursos naturales. No obstante, es la forma de uso, el tipo de relacionamiento y el destino que se da a los frutos de la naturaleza lo que marca la diferencia puesto que en unos casos prima la lógica de la explotación y en otros la del aprovechamiento. Una prueba de que los recursos naturales constituyen el pilar de la economía beniana es el aporte del Producto Interno Bruto (PIB) departamental del rubro de la agricultura, silvicultura, caza y pesca que representa un 36,26%. Por otra parte, la actividad pecuaria —casi en su totalidad correspondiente a la ganadería vacuna de las estancias— representa un 27,01% del PIB departamental, parámetro que permite apreciar la importancia de la ganadería en el departamento.

La estructura agraria del Beni se configura en torno a la existencia de tres sistemas de producción (modelos de uso de los recursos naturales y de distribución de la riqueza social generada): el sistema de estancias ganaderas —que articula estas propiedades privadas con la fuerza de trabajo de origen campesino-indígena que proviene de las comunidades—, el sistema de barracas castañeras —en base a concesiones de áreas boscosas fiscales que se explotan con fuerza de trabajo comunal y urbana, en condiciones semicapitalistas— y, por último, el sistema de comunidades campesinas e indígenas que utilizan mano de obra familiar en el aprovechamiento de recursos naturales, dentro las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y las comunidades.

El modelo de desarrollo regional impulsado por las élites *urbano-"carayanas"* que han dominado los espacios estatales en el departamento, se ha caracterizado por la extracción masiva e intensiva de los recursos naturales renovables sin una diversificación económica que beneficie al departamento y menos a la producción del valor agregado.

Desde la época del auge gomero hasta la actualidad, el Beni cumple una función económica primaria, siendo simple proveedor de materia prima a los centros metropolitanos del país y del mundo. En el caso interno, los distritos del eje central se benefician con los procesos industriales y laborales de las materias primas del departamento, La Paz y Cochabamba con la industrialización de los cueros vacunos, de saurios y otras pieles silvestres, madera y cacao, y ahora Santa Cruz con el ganado bovino (Lijerón, 1999).

Se caracteriza al departamento del Beni como una región periférica en la economía nacional, con un sistema mayormente monoproductor de materias primas de origen ganadero y forestal, con una escasa industrialización y una muy débil articulación e integración interna de sus diversos centros urbanos y productivos (Navia, 2000). Éste es el escenario en el que se reciben las políticas estatales de modernización social y política de la última década, que se insertan en medio de estructuras sociales tradicionales y de un sistema latifundiario de propiedad de la tierra.

Así, los tres sectores económicos importantes por el movimiento de capitales y por su inserción en mercados internos son la ganadería comercial para abastecimiento del consumo nacional, la actividad maderera para el mercado nacional y la exportación, y la industria castañera que exporta mayormente a los mercados de Europa. De estos sectores emergen, en consecuencia, las principales élites económicas con mayor presencia en los distintos ámbitos políticos, hasta representarse también como élites políticas. Es alrededor de estas estructuras económicas donde se generan formas de patrimonialismo social que aseguran lealtades electorales de redes de trabajadores y comunarios, al mismo tiempo que sirven como mecanismos de control respecto a los comportamientos electorales.

Sin embargo, este conjunto de factores requería de un elemento adicional clave: un sistema de distribución de la tierra que otorgara derechos propietarios sobre las sabanas benianas, que se habían convertido en pocos años en un potencial económico de dimensiones inmensas. Eso fue precisamente lo que hizo la Reforma Agraria junto al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en el Beni; generar un marco político y legal para sancionar y legitimar la distribución de grandes extensiones de tierra destinadas a la ganadería en las pampas mojeñas que permitiera aprovechar las posibilidades que se habían abierto para esta actividad.

De esta manera, en pocos años —a través de un proceso intenso de distribución de propiedades agrarias— se estableció el sector ganadero beniano, fuertemente vinculado al proceso político liderado en ese momento por el MNR. Ése es el origen de la amplia presencia de este partido en la región, de su vinculación original con los propietarios ganaderos, y a partir de ello, con los trabajadores y familias dependientes de ellos, en el marco de las persistentes relaciones patriarcales que caracterizan a una actividad como la ganadera (Navia, 2007).

Mientras en otras partes del país la Reforma Agraria iniciada en 1953 fue un proceso revolucionario de cambio radical en las relaciones sociales y en la propiedad rural —y también de empoderamiento de campesinos e indígenas enfrentando y desintegrando el sólido sistema de latifundios existente—, en el caso del Beni esta misma reforma fue más bien un proceso de conformación de un sistema latifundiario en el que los grandes ausentes fueron, precisamente, los campesinos e indígenas de la región.

En realidad, en términos formales, para los campesinos benianos la Reforma Agraria recién llegó en los años 70 del siglo XX, cuando algunas comunidades recibieron la visita de las llamadas "brigadas móviles" para facilitar los procesos de titulación agraria. Entonces, según recuerdan algunos testimonios, sólo quedaban pequeños retazos de bosque en los que sobrevivían (y sobreviven) las comunidades puesto que toda la sabana ya había sido distribuida (Navia, 2007).

Otro componente estructural es el sistema patriarcal que en el Beni sigue presente en sus distintas sociedades, incluyendo las indígenas. El patriarcalismo es una forma de organización social en el que se asigna a las mujeres un lugar subordinado a los hombres; esta subordinación es el producto del conjunto de normas, valores, representaciones, símbolos y prácticas que la sociedad ha construido. Como sistema de dominación, el sistema patriarcal se expresa de diversas maneras; de forma manifiesta, latente, violenta, sutil, subvalorando el trabajo de las mujeres, algo que se ve claramente en su papel en las tareas productivas de las estancias ganaderas

Se asume que el dominio del hombre sobre la mujer y sobre otros hombres es legítimo y por tanto la obediencia y subordinación corresponden legítimamente a la mujer. Asimismo, se establece una relación de dominación de unas mujeres sobre otras (Lehm, Melgar *et al.*, 2004). Por tanto, el sistema patriarcal supone jerarquía y en gran medida legítima formas autoritarias de comportamiento y de relacionamiento social. Por ello, se asume que los espacios públicos corresponden a los hombres por lo que se confina a las mujeres a los espacios privados.

Al respecto, Tania Melgar (2006) caracteriza la cultura y la lógica política del departamento como un "sistema de dominación patriarcal, patrimonialista y colonialista". De tal manera que existen centros aislados de poder, con élites patrimonialistas manejadas por hombres, bajo estructuras jerárquicas y formas autoritarias de relacionamiento con los otros, que reproducen pautas de dominación de la fuerza de trabajo como el "habilito"; un sistema que subordina a la familia

indígena y a la mujer especialmente y que influye en un conjunto de valoraciones que reproducen el menosprecio a los pueblos indígenas y al aporte de las mujeres.

2.3. La cualidad étnica en el Beni

En el Beni existen 19 Tierras Comunitarias de Origen (TCO) que están presentes en todos los municipios del departamento. Desde la perspectiva de las percepciones y modos de ocupación de los comunarios, el concepto legal de TCO —referido a una forma de propiedad estatal que el Estado titula— no es igual al concepto de territorio que manejan localmente los pobladores étnicos. Estas propiedades, sin considerar las nuevas demandas y los futuros resultados del saneamiento de tierras, ocupan actualmente el 31,32% del territorio departamental. Las TCO, como propiedades colectivas, tienen como representantes legales a las organizaciones representativas del área, que a su vez están afiliadas a una de las tres organizaciones regionales de los pueblos indígenas del Beni: la CPIB, la CIRABO y la CPEMB. En consecuencia, el término más común que suelen usar dirigentes y comunarios —cuando se refieren al área geográfica que les pertenece— es el de "territorio indígena". Este concepto fue introducido en el discurso de la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Al menos en el caso de las comunidades de Mojos, las referencias siempre hablan del territorio, antes que de TCO.

Una característica de la población del Beni es que contiene desde antes de la formación de Bolivia, por lo menos, a 18 pueblos *indígena originarios*, que representan el 51% de todos los que existen en Bolivia. Así, en el Beni viven los mojeño (trinitario, javeriano, ignaciano y loretano), movima, chimane, itonama, tacana, reyesano, joaquiniano, yuracaré, cavineño, mosetén, guarayo, cayubaba, chácobo, baure, esse ejja, canichana, moré y sirionó. Sin embargo, el Censo 2001 muestra que entre la población de 15 o más años de edad del departamento, 66.217 personas se autoidentifican con algún pueblo originario o indígena, constituyendo el 32,7% de la población en ese rango etario.

La cuestión de cuántos son los pueblos indígenas en el Beni es un tema aún en discusión y los números varían de acuerdo a qué entidad define una posición. Basta citar el ejemplo referido al pueblo joaquiano que es tomado, por unos registros oficiales, como un pueblo específico mientras que algunos autores lo asimilan al pueblo baure, donde evidentemente se originó. De igual forma, otros autores, entre

los que figura Tania Melgar, proponen que el pueblo guarayo debe ser registrado como parte de la diversidad étnica del Beni, en la medida en que actualmente existen dos comunidades guarayas en el municipio de San Andrés. Otro argumento a favor de esta posición alude a que el territorio histórico de ocupación guaraya llegaba casi a las cercanías de la actual Trinidad.

De la población que se autoidentifica con algún pueblo indígena u originario, el 38,88% lo hace como mojeño, el 36,77% con otros pueblos nativos locales, el 11% como aymara y el 10,33% como quechua (INE, 2002). Entre las razones por las cuales los censos no reflejan la magnitud real de la población étnica cabe mencionar tanto las fallas metodológicas en la forma de abordar la identidad étnica como las expresiones de auto o *heterodiscriminación* que conducen a un ocultamiento o negación de la identidad étnica.

El Beni es un territorio donde lo étnico es preponderante por la presencia de pueblos indígenas. Con su presencia, los límites entre lo urbano y lo rural también se recortan cada vez más, al punto de no saberse las fronteras exactas del territorio que habitan las familias indígenas, por ello mismo su presencia en los centros urbanos del Beni es permanente. Este fenómeno se intensifica actualmente con la provisión de caminos vecinales como principal componente de demandas comunales y de la oferta política municipal. La presencia de los pueblos indígenas en el Beni es fundamental en la conformación cultural de la sociedad beniana. Por ello, tanto las instituciones cívicas y culturales como las autoridades estatales permanentemente reivindican los aportes de éstos a las expresiones de identidad regional, ahora sobre todo cuando se han reactivado formas de regionalismo para marcar distancia con las culturas andinas.

La valoración cultural no tiene el mismo espacio en la participación de los pueblos indígenas en el manejo de las instituciones políticas y estatales del departamento y de Bolivia pues la escasa presencia indígena en espacios de poder estatal es histórica, aunque con las oportunidades del nuevo marco constitucional y la acción de los sujetos indígenas se espera que se vaya reduciendo.

El surgimiento de las nuevas organizaciones indígenas, con el protagonismo inicial de los pueblos mojeño que se vinculan a Trinidad, fue resultado de un conjunto de factores en distintos ámbitos que confluyeron a inicios de la década de los años 80. En el ámbito local, por un lado, los procesos de urbanización indígena en la ciudad de Trinidad conllevaron un conjunto de problemas que impulsaron

procesos de estructuración orgánica indígena. Por otro lado, los impactos de las empresas madereras en las comunidades mojeñas del área denominada en aquel tiempo "Bosque de Chimanes", obligó a que estas comunidades se organizasen y se movilizasen.

En el escenario nacional, la caída del movimiento obrero tras la aprobación del Decreto Supremo 21060 dejó un vacío que fue posteriormente ocupado por los nuevos movimientos sociales. En el ámbito internacional, los movimientos ecologistas e indianistas marcaron conjuntamente condiciones favorables al fortalecimiento de las organizaciones indígenas, sobre todo a raíz de la aprobación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por Bolivia mediante Ley 1275 de 11 de junio de 1991.

En el contexto internacional, en la década de los años 80 se produjo un auge ideológico de la cuestión etnoecológica que se manifestó, básicamente en dos aspectos: la valoración de los bosques tropicales-amazónicos como componentes esenciales para la preservación del equilibrio ecológico y el reconocimiento de los pueblos indígenas como poseedores de modelos alternativos de desarrollo sostenible (Mires, 1991). En Bolivia, al finalizar esta década, la defensa del medioambiente comenzó a ser introducida en las políticas gubernamentales por la influencia de organizaciones internacionales, de gobiernos de países económicamente poderosos, de movimientos ambientalistas y de redes de Organizaciones No Gubernamentales (Molina, 2004).

En marzo de 1987, indígenas urbanos mojeño-trinitarios organizaron el Primer Encuentro de Autoridades Mojeñas, evento donde se creó la Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM), como primera organización de los mojeño que vivían en Trinidad y de las comunidades cercanas a la capital. El proceso de formación de la nueva organización se había iniciado con el impulso de indígenas de origen mojeño que anteriormente habían participado en actividades del Cabildo Indígena de Trinidad y de la Junta Vecinal del Cabildo, ambas ubicadas en una zona de habitantes indígenas. Para apoyar este proceso se sumaron, en ese año, principalmente la ONG Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBENI) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), esta última fundada en 1982 en la ciudad de Santa Cruz (Molina, 2004).

Creada la CCIM en la ciudad de Trinidad, rápidamente las visitas de dirigentes a las comunidades facilitaron la integración de nuevas organizaciones intercomunales que se fueron conformando con el

impulso del movimiento emergente. Los años previos a la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 fueron de gran actividad orgánica destacándose como principales resultados, la formación de una organización en San Ignacio de Mojos y otra en el Isiboro Sécure. Aunque la emergencia de las comunidades del "Bosque de Chimanes" movilizados inicialmente reivindicando sus propios problemas no contó con la intervención de la CCIM de Trinidad, se podría decir que en San Ignacio se produjo un hecho histórico cuando la CCIM organizó en el seno del Cabildo Indigenal a la Subcentral de San Ignacio y ésta asumió inmediatamente la emergencia de las comunidades que ya se encontraban movilizadas (Molina, 2004).

En noviembre de 1989, la CCIM organizó el Primer Congreso de Cabildos Indigenales y Pueblos Nativos del Beni, donde más de 80 delegados indígenas decidieron conformar la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB). Creada la CPIB, se clarificaron las metas y objetivos de la organización indígena, dotándola además de alcance regional y decidiendo generalizar en todo el Beni la lucha indígena por el territorio. Para entonces, la meta de unificar a los pueblos indígenas en una organización matriz se había logrado parcialmente.

Entre 1987 y 1990, se formaron dos organizaciones nuevas que merecen una mirada específica, tomando en cuenta aquellos factores de relación misional e historia de los procesos de ocupación en el Beni que se identificaron anteriormente. Así, se creó la Central Indígena Regional Amazónica Boliviana (CIRABO), con sede en Riberalta (norte del Beni), conformada por pueblos indígenas sin experiencia misional al igual que sucedió con los chimane en el área de San Borja, donde se creó el Gran Consejo Chimane en 1987, promovido por los misioneros evangélicos de la Iglesia Nuevas Tribus.

La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 emergió como expresión de un nuevo movimiento social en Bolivia, por la presencia de una serie de factores externos e internos que facilitan su aparición, desarrollo y transformación. Por una parte, contribuyeron las condiciones coyunturales y las oportunidades políticas que inciden en el funcionamiento de un sistema político predispuesto a la "filtración" de nuevas demandas políticas. En esta línea, se pueden señalar, principalmente, los siguientes elementos: el funcionamiento de la democracia, las reformas políticas y el auge etnoecológico en el ámbito internacional.

La marcha de 1990 —la primera en la historia contemporánea de las luchas indígenas de los pueblos de tierras bajas— fue la acción

colectiva más importante de un movimiento que nació específicamente en la región del Beni y que pasó a convertirse en el eje articulador de las expectativas de la mayoría de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Aunque la movilización surgió con reivindicaciones concretas surgidas en territorios indígenas del Beni, en la marcha a La Paz otros pueblos indígenas del país incluyeron sus propias demandas. Al final, el reconocimiento de territorio se convirtió en la demanda principal del movimiento y la marcha indígena en la acción colectiva que incentivó la integración simbólica de sus miembros ubicados en la amplia geografía de las tierras bajas del país.

En consecuencia, la irrupción del movimiento indígena tuvo también una serie de efectos concretos con relación a su propia composición y fisonomía de las mismas organizaciones de los pueblos indígenas de las tierras bajas. En el caso del Beni, uno de los efectos fue la articulación de las organizaciones de todos los pueblos indígenas en torno a la CPIB y la CIRABO. Esta articulación culminó cuatro años después de la primera marcha, a través de procesos organizativos locales apoyados por la CPIB que dieron como resultado la formación de organizaciones intercomunales de nuevo tipo.

Actualmente, no existe un pueblo indígena del Beni que no tenga una organización propia o que forme parte, junto con otros pueblos indígenas, de alguna organización intercomunal. En general, estas organizaciones se denominan subcentrales y aglutinan a determinado número de comunidades, adscritas ya sea por estar ocupando una unidad geográfica o por afinidad étnica. Otro efecto dentro del movimiento indígena, fue la ampliación de la legitimidad interna de la CPIB y la CIDOB, en tanto éstas fueron definitivamente reconocidas como organizaciones representativas de los pueblos indígenas de las tierras bajas, en particular del Beni.

Con todo, la formación del movimiento indígena a lo largo de la marcha indígena de 1990, fue también un proceso de construcción de un discurso de contenidos novedosos que se fue configurando, gradualmente, con el aporte de diversos pueblos indígenas, de ONG y de personas particulares. Aunque, al mismo tiempo, los discursos de los líderes defendieron una permanente autonomía e independencia, sobre todo frente a los partidos, es indudable que la red de organizaciones que acompañaron y se involucraron en este proceso también extendieron su influencia al campo de las definiciones de sentidos y valores como parte de un universo político que se construye y se propone como alternativo frente a ciertos contenidos de la cultura política del Estado.

Por ejemplo, la demanda de "territorio indígena" no sólo representó la principal demanda "material" expresada al Gobierno Nacional sino también estuvo acompañada de una definición que articulaba aspectos como autogobierno y organización política, nunca antes tomados en cuenta por el Estado en alguna forma de ocupación territorial o de propiedad de la tierra. De esta manera, se propusieron una serie de metas que corresponden tanto al ámbito de logros simbólicos como al campo de los universos políticos. Por tanto, además de una lucha por la reapropiación de la historia y por la sustitución de significaciones, se trata de una transformación de los sentidos.

Desde 1987 hasta 1990 se desarrolló en el ámbito local urbano y rural de San Ignacio de Mojos, Trinidad y el Isiboro Sécure una febril movilización de los indígenas bajo la dirección de la CPIB. En 1990 culminó un proceso de acumulación de recursos que determinó finalmente la realización de una movilización de alcance nacional, que tuvo los siguientes elementos destacables: la creación de nuevas organizaciones indígenas de alcance provincial y departamental, la irrupción de dirigentes de "nuevo tipo" elegidos vía grandes asambleas y el desarrollo de eventos colectivos y movilizaciones en áreas específicas de conflicto cuyo centro fue la ciudad de Trinidad. El proceso de movilizaciones locales se desarrolló en una coyuntura de condiciones favorables cuyos componentes relevantes ya fueron mencionados.

No obstante, cabe señalar que en el Beni, desde 2005, han surgido nuevas organizaciones indígenas regionales, resultado de pugnas entre líderes respecto a la orientación de las relaciones con los actores del sistema político.

Actualmente, existen tres organizaciones que se reconocen como de "nivel regional-departamental", éstas son la CPIB, con sede en Trinidad, la CPEMB, con sede en Trinidad y San Ignacio de Mojos y la CIRABO, con sede en Riberalta. Todas integran a un conjunto de organizaciones que se denominan subcentrales o, en algunos casos, consejos. Las subcentrales tienen como miembros de base a las organizaciones comunales. La CPEMB emerge con el impulso de organizaciones y líderes que pertenecían a la CPIB pero que adoptaron una posición crítica respecto al manejo y las acciones que desarrollaron los representantes de esta organización. Al no encontrar respuesta a sus inquietudes y propuestas de cambio, estos dirigentes tomaron el camino de formar una nueva organización. Las tres regionales son afiliadas con el mismo rango de poder por la CIRABO.

2.4. Los orígenes de San Ignacio de Mojos

La trayectoria de la sociedad local de San Ignacio de Mojos (como población urbana) es diferente a la del municipio de San Ignacio de Mojos cuya superficie se corresponde, como ya se mencionó, con la de la provincia Mojos. San Ignacio, como municipio, es una creación del proceso de municipalización iniciado por el Estado mediante la Ley 1551 de Participación Popular, de 20 de abril de 1994, que dejó de tener vigencia desde julio de 2010.[4]

En cambio, como sociedad local, San Ignacio es resultado de una trayectoria que involucra diversos acontecimientos a partir la fundación de la misión de San Ignacio de Mojos. Ésta fue fundada como misión jesuítica el 31 de julio de 1689, por los reverendos padres jesuitas Antonio de Orellana, Juan Espejo y el hermano Álvaro de Mendoza. La formación de la misión dio lugar a un proceso de etnogénesis que consistió en el surgimiento del grupo ignaciano, que sin desprenderse de su raíz mojeña adquiere su especificidad étnica. Con estos antecedentes, Mojos (la provincia) y San Ignacio de Mojos (el municipio) tienen una historia, unos actores y unos límites, entre otros aspectos, muy diferentes a la población de San Ignacio de Mojos como espacio local.

Cuadro 4. San Ignacio de Mojos y sus distintas expresiones territoriales

Unidad	Alcance Territorial	Autoridad/ Gobierno	Identidad
Municipio	Sección municipal	Gobierno Municipal	Varias identidades
Sociedad local	Cantón San Ignacio	Cabildo de San Ignacio	Ignaciana
Centro urbano	Radio urbano	Gobierno Municipal	Ignaciana
Provincia	Provincia	Subgobernador	Mojeña
Sección de provincia	Provincia	Corregidor	Mojeña

Fuente: Elaboración propia.

4 La Ley (31) Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibáñez", promulgada el 19 de julio de 2010 abrogó la mencionada Ley de Participación Popular.

San Ignacio de Mojos fue la tercera misión fundada por los religiosos jesuitas tras su ingreso por los Llanos de Mojos. El primer lugar donde se fundó la misión, así como el sitio al que se trasladó varios años después formaban parte del área de ocupación de grupos de mojeño (Denevan, 1980). San Ignacio de Mojos fue fundado el 1 de noviembre del año 1689 cerca del río Seneri. 70 años más tarde, la sede la misión se trasladó a la ubicación actual, a dos kilómetros de aquel río, en un punto próximo a la laguna Isirere (Chávez, 1986). Inicialmente, la misión estuvo conformada sólo por familias de origen mojeño, aunque, gradualmente, por su vinculación con la población, los pobladores fueron identificados como ignacianos.

Esta misión se fundó sobre un espacio habitado por grupos de indígenas de origen mojeño que habitaban zonas aledañas a los afluentes del río Mamoré. Incluso el nuevo sitio, en el cual se establece la misión por segunda vez, también había sido un antiguo lugar de asentamiento de grupos mojeños que fue elegido por ser más benéfico (D'Orbigny. En Gamarra, 1992). En consecuencia, el traslado del lugar implicó nada más que un cambio a un espacio ya ocupado por los antiguos mojeños por lo que, de hecho, no se trató de una migración hacia un espacio ajeno. Con la nueva fundación, San Ignacio de Mojos adquirió un lugar principal en la evangelización de la población indígena de Mojos (Block, 1997).

La misión se consolidó en el nuevo lugar bajo la administración de los jesuitas y la presencia de las familias mojeñas, gradualmente, fue adquiriendo autonomía en su administración interna; hecho que se refleja en la temprana formación de una identidad local vinculada al nombre de la misión. Fue entonces cuando, con relación a la población misional, emergió lo mojeño-ignaciano como una identidad específica directamente vinculada a la misión de San Ignacio. La formación de la identidad demuestra el grado de autonomía con el que funcionaba la misión, cuya expresión inicial más importante fue la formación del idioma ignaciano como una derivación particular del idioma mojeño, usado por las primeras familias mojeñas.

Así como en el período pre-reduccional existía un alto grado de libertad y autonomía a nivel de las familias extensas o unidades domésticas en términos productivos —aunque se realizaban algunas actividades colectivas como la cacería de ciertos animales— durante el período jesuítico se establecieron las chacras y telares que se denominaron "del común", en las que los indígenas reducidos estaban obligados a trabajar por turnos y los productos que se lograban en estos ámbitos

de trabajo colectivo estaban destinados a la producción de bienes para la exportación. Entre estas producciones se encontraban algunas que, desde el período pre-jesuítico, eran exclusivas de las mujeres, tal como los tejidos de algodón. Por ello, puede deducirse, entonces, que en este período se alargó o intensificó el trabajo de las mujeres (Lehm *et al.*, 2004).

La salida de los jesuitas de San Ignacio de Mojos y, finalmente, la designación de nuevas autoridades de gobierno, desplazó la organización interna de la exmisión que hasta ese momento funcionaba en torno al Cabildo local (Block, 1997). Sin embargo, lo ignaciano no desapareció como identidad específica de la población indígena pues, más bien, se puede considerar que a medida que dejó de ser misión y fue convirtiéndose en pueblo se produjo el inicio de la formación de lo ignaciano como identidad territorial. Esto sucedió, sobre todo, a partir de la llegada de curas interinos provenientes de Santa Cruz de la Sierra.

Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XIX, se aceleró el desplazamiento de los indígenas de la dinámica del pueblo, con la llegada de administradores, comerciantes y curas cruceños que migraron al departamento y a las exmisiones provocando que los indígenas dejen de tener acceso directo a recursos de la ganadería y las pampas.

Los jesuitas habían introducido la ganadería en los Llanos de Mojos, actividad que estaba en manos de la Iglesia y de la población indígena residente en las misiones. Con la creación del departamento del Beni, el 18 de noviembre de 1842, el ganado pasó a propiedad del Estado (Limpias, 1942). Empero, cabe señalar que hasta mediados del siglo XIX, la ganadería no tenía un lugar central en la economía de las exmisiones de Mojos ya que la región se mantenía fundamentalmente con las actividades artesanales y la agricultura tradicional de las familias indígenas (Block, 1997).

La llegada de familias desde la región de Santa Cruz hasta Santa Ignacio marcó, a su vez, un proceso de cambios en la estratificación social, la vida económica y la composición poblacional del pueblo. La posición de los indígenas cambió tanto respecto a su ubicación espacial en el pueblo como a su papel en la organización de la vida pública. Al margen de los efectos negativos para la vida de los ignacianos nativos, esta relación conflictiva entre indígenas y migrantes cruceños repercutió en la configuración del espacio local, en la medida en que supuso el inicio

de la ocupación de áreas rurales desde el área urbana de San Ignacio, tanto para la agricultura, la caza y la pesca como para la ganadería.

En los primeros años del siglo XX, comenzaron a conformarse haciendas agropecuarias de propiedad de las nuevas familias de origen cruceño residentes en San Ignacio que, además, ocupaban trabajadores indígenas también provenientes del área urbana. Al respecto, en San Ignacio recuerdan el auge de las haciendas que dio lugar a un comercio permanente hacia Trinidad y que se mantuvo hasta 1950, aproximadamente. Se trata del período en que las haciendas comenzaron a decaer en su producción, al mismo tiempo que la ganadería, en manos de los vecinos del pueblo, comenzó a adquirir un lugar preponderante de la economía. En ese tiempo también se inició la migración de familias indígenas hacia los bosques y la formación de comunidades, mientras que, por otro lado, otras familias fueron abandonando el centro del pueblo para ubicarse en barrios más alejados.

2.5. Territorios étnicos y sociedades locales

El municipio de San Ignacio de Mojos concentra la mayor cantidad de población indígena del departamento acogiendo a los siguientes pueblos indígenas que habitan el territorio municipal: mojeño-trinitario, ignaciano, chimane, yuracaré y movima.

En el Beni, el grupo étnico mayoritario en población es el mojeño que ocupa las regiones central y sur del departamento, con sus principales conglomerados que se originaron en las reducciones jesuíticas de Trinidad, San Ignacio, San Javier y Loreto. Los mojeño también son mayoría dentro del municipio San Ignacio, incluyendo los centros religiosos de San Lorenzo y San Francisco que se fundaron en el período republicano. Así, hay mojeño comunarios en el área rural y mojeño "vecinos", en los espacios urbanos.

Actualmente, los mojeño ocupan gran parte del municipio de San Ignacio incluyendo el centro urbano y las comunidades y pequeños asentamientos dispersos, principalmente en el área del TIPNIS. Sin embargo, también se encuentran en el TIM —que abarca hasta la provincia Yacuma— sobre los ríos Apere y Cavitu compartiendo espacios con los movima.

Cuadro 5. Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en el municipio de San Ignacio de Mojos

Territorio indígena	Superficie de la TCO (ha)	Superficie de la TCO en el municipio (ha)	Porcentaje de la TCO en el municipio %
Tierra Comunitaria de Origen-Territorio Indígena Mojeño Ignaciano (TCO-TIMI)	98.287	97.088	98,8
Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Canichana	32.672	7.892	24,2
Territorio Indígena Chimane (TICH)	400.935	100.169	25
Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS)	1.272.371	1.105.887	86,9
Territorio Indígena Multiétnico de San Ignacio de Mojos (TIM)	343.259	148.419	43,2

Fuente: CIDDEBENI.

Los mojeño conforman centros poblados más nucleados y con mayor población que los otros pueblos indígenas de la zona. Producto de su relación con las misiones religiosas de San Ignacio y Trinidad, se clasifica a los mojeño en dos grupos: los mojeño-trinitario y los mojeño-ignaciano. Además, esta diferenciación se expresa en variaciones dialectales del idioma mojeño. Los asentamientos son generalmente nucleados y bajo una relativa concentración poblacional, aunque debe señalarse una alta dispersión de los asentamientos si se considera su vasto territorio que sobrepasa los límites de la provincia.

Sin ser estacionales, los movimientos poblacionales de los mojeño se realizan también a corto plazo —a nivel de las unidades domésticas— y a largo plazo (de 5 a 10 años) a nivel de la comunidad. La unidad básica de producción y consumo es la "unidad doméstica" con una frecuencia alta de familias extensas.

Los mojeño, al igual que los movima —al haber sido reducidos, hacia el siglo XVII— se organizaron en cabildos indigenales. Hasta ahora, esta modalidad de organización es la que representa a las

comunidades aunque también han tenido que buscar otras formas nuevas y complementarias de organización tales como la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), la Subcentral de San Ignacio de Mojos, la Subcentral de San Lorenzo, la Subcentral de San Francisco y la Subcentral del TIPNIS.

Por otra parte, los chimane constituyen el segundo pueblo indígena con mayor población en la provincia. El área que ocupan corresponde a la parte sureste del TIPNIS, en las cabeceras del río Sécure donde ocupan tres comunidades. Además, dentro del TIM, los chimane se asientan en la zona noreste en dirección a las cabeceras del río Maniqui que limita con la provincia Ballivián.

Los chimane ocupan mayormente las zonas más frágiles de la región —el valle intermontano y piedemonte al este de Eva Eva— y sus asentamientos se caracterizan por la baja densidad demográfica, dispersión y alta movilidad (estacional a lo largo del año y a largo plazo, mudándose las "residencias" permanentes). Además de residencias permanentes o lugares más frecuentados, los chimane mantienen establecimientos de caza y pesca en otras zonas de recursos. Su unidad básica de producción y consumo es la familia nuclear. Algunos investigadores señalan que los mosetene y los chimane corresponden a un mismo grupo.

Vinculados a las áreas de serranías y pie de monte, los chimane viven en asentamientos pequeños compuestos por pocas familias de tipo nuclear, casi siempre ubicados en las orillas de los ríos. Practican una economía diversificada en base a la agricultura, caza, recolección y pesca. Actualmente, la producción de paños de "jatata" es una especialidad de las comunidades chimane, siendo además el principal producto que los articula a los mercados urbanos.

Tradicionalmente, los chimane no tuvieron mecanismos de autoridad formales o algún tipo de organización. No obstante, recientemente participan en la dinámica organizativa de las comunidades del TIM y del TIPNIS. En el caso del TIPNIS, los comunarios chimane del río Sécure han participado desde 1992 en eventos de la Subcentral y en otras actividades. Como pueblo indígena, tienen una organización denominada el Consejo Chimane que representa a las comunidades chimane vinculadas a la población de San Borja.

Por otra parte, los yuracaré comparten territorios habitados también por los mojeño y los chimane que se encuentran mayoritariamente entre los ríos Isiboro y Sécure; algunas comunidades se hallan dentro

del TIM, en la zona Cuverene-Apere. Al igual que los chimane, los yuracaré no estuvieron totalmente reducidos en las misiones y por mucho tiempo se mantuvieron al margen de la sociedad colonial. Actualmente, están establecidos en la región sur de la provincia Mojos, dentro los límites del TIPNIS y en el TIM donde hay dos comunidades yuracaré.

El TIPNIS forma parte del hábitat tradicional de los yuracaré, cuya área de asentamiento principal se considera la zona montañosa entre el río Ichilo y el río Sécure, bajando desde las cabeceras de los ríos y la cordillera de Mosetenes hacia las zonas de la desembocadura del río Isiboro en el río Mamoré. Esta región forma el hábitat de los yuracaré, lo cual está comprobado no solamente por las informaciones históricas sino también por la toponimia (Ribera, 1984).

Los yuracaré se caracterizaron por su baja densidad poblacional lo que favorece una mayor capacidad de movilización y cambio de lugar de sus asentamientos. Sin embargo, los asentamientos yuracaré tienden, en los últimos años, a una mayor concentración poblacional y a un relativo nucleamiento motivado por diversos factores. En realidad, las diferencias tradicionales que existían entre los mojeño, yuracaré y chimane en relación a los patrones de ocupación espacial y formas de organización están desapareciendo lentamente.

En las últimas décadas, los yuracaré han modificado su patrón de ocupación del espacio. Si bien históricamente estos grupos se organizaban en torno a tres o cuatro familias —no necesariamente extendidas—, conformando asentamientos dispersos y poco permanentes a orillas de un río, hoy en día, han optado por transformar dichos asentamientos en comunidades, atrayendo a un mayor número de familias con miras a establecer una forma de vida más sedentaria. Uno de los factores que favorece el nucleamiento "disimulado" es la necesidad de educación para los hijos, en la medida en que sólo así se puede garantizar un número de familias que provea el número de escolares exigido por la autoridad estatal para la creación de un ítem de maestro.

Los chimane y yuracaré han sido caracterizados como sociedades sin una autoridad amplia o modalidad organizativa centralizada; forma generalmente clasificada como "acéfala". Sin embargo, generalmente entre ellos existen determinadas personas con relativa influencia sobre el grupo doméstico o asentamiento.

Esta modalidad de organización constitutiva y resultante de su modelo altamente disperso y de poca concentración poblacional, les ha permitido a chimane y yuracaré resistir los propósitos de reducirlos en

misiones. Sin embargo, frente a presiones de nuevo orden sobre sus sistemas de vida y hábitat, tuvieron que asumir formas de organización más centralizadas similares a los mojeño, además de adscribirse a otras organizaciones supracomunales de nuevo tipo como son las subcentrales del TIM, TIPNIS o el Gran Consejo Chimane.

Por su parte, los movima están ubicados en las riberas del río Apere que es el límite entre las provincias Mojos y Yacuma, dentro del TIM y en la zona de Desengaño. Los movima se hallan integrandos a comunidades con población mojeña y su organización política es semejante a la de los mojeño pues se organizan en cabildos, dada la influencia de las reducciones jesuíticas. Sus formas de producción se sostienen en la agricultura, con una importante atención a la siembra de yuca y a la transformación del chivé, además de una predisposición amplia hacia la crianza de ganado bovino y caballar.

En relación a los territorios indígenas (ver Cuadro 5), el TIM y el TIPNIS se encuentran mayormente en Mojos, aunque el primero ocupa parte de Yacuma y el segundo parte de Marbán. Igualmente, una pequeña porción del Territorio Indígena Chimane (TICH) se expande también por Mojos. Estos tres territorios fueron reconocidos en 1990 y su denominación oficial, de acuerdo a la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), es de Tierras Comunitarias de Origen (TCO). De hecho, estas TCO funcionan como unidades geográficas independientes de los cantones porque tienen una organización propia con dirigentes que son elegidos por las comunidades. Además, en los casos del TIPNIS, del TIM y del TIMI, éstos han sido declarados por resolución municipal como distritos municipales indígenas, en una gestión impulsada por "operadores" de la participación popular, el año 2000.

Según el Censo Nacional 2001, la población del municipio de San Ignacio de Mojos era de 21.643 habitantes (INE, 2002), distribuidos en 3.793 hogares particulares. Los hombres eran 11.606 y las mujeres 10.037 (ver Cuadro 6). Estos datos no incluían la población campesina de origen migrante andina de la frontera sur del Isiboro Sécure donde vivían unas 9.800 personas. Tampoco incluían otras comunidades dispersas que son consideradas parte del municipio. Por eso hay una permanente disputa entre el dato oficial que surgen de las oficinas de Gobierno y las que manejan las propias organizaciones.

Cuadro 6. Evolución de la población del municipio de Mojos

	1976			1992			2001		
	Hombres	**Mujeres**	**Total**	**Hombres**	**Mujeres**	**Total**	**Hombres**	**Mujeres**	**Total**
Urbana	n/a	n/a	n/a	2.387	2.445	4.832	4.514	4.379	8.893
Rural	n/a	n/a	n/a	6.886	5.884	12.770	7.092	5.658	12.750
Total	**7.927**	**7.101**	**15.028**	**9.273**	**8.329**	**17.602**	**11.606**	**10.037**	**21.643**

Fuente: Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos, 2007; INE 2002.

Actualmente, el municipio tiene 126 comunidades, tres centros urbanos y unos 14 asentamientos pequeños dispersos. Si se consideran los cantones y los distritos indígenas como unidades administrativas separadas dentro el territorio municipal, la situación es la siguiente: el cantón San Lorenzo tiene nueve centros poblados, San Francisco otros nueve, Desengaño, seis; el Distrito Indígena Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), 64; el Distrito Indígena Territorio Indígena Multiétnico (TIM), 26; y el distrito de San Ignacio, 30; de los cuales 12 están dentro de la TCO-TIMI (Fuente: Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos, 2007; INE, 2002).

Cuadro 7. Centros urbanos, comunidades y asentamientos por distrito municipal en San Ignacio de Mojos

Distrito municipal	Centro urbano	Comunidades	Asentamientos	Total general
San Ignacio	1	13	---	14
TIMI	---	12	---	12
Desengaño	1	2	---	3
San Francisco	1	4	---	5
San Lorenzo	1	9	1	11
TIM	---	20	7	27
TIPNIS	---	58	9	67
Total general	**4**	**118**	**17**	**139**

Fuente: Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos, 2007.

San Ignacio de Mojos era, predominantemente, un municipio rural. Para el Censo Nacional de 1992 tenía una población mayoritariamente rural (76%), mientras que el 24 por ciento correspondía al área urbana siendo ésta, prácticamente en su totalidad, población concentrada en San Ignacio (que tenía, en aquel entonces, 4.832 habitantes).

Esta característica se repitió en el Censo Nacional de 2001 que registró un 42% de la población con residencia en áreas urbanas y un 58% en áreas rurales. Sin embargo, aplicando las tasas de crecimiento diferenciadas entre áreas urbanas y rurales, al iniciar el período 2008 (Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos, 2007), la población urbana sobrepasaba la de las áreas rurales alcanzando el 52% del total. A este ritmo, se prevé que al concluir el 2012, solamente el 40% de la población del municipio tendrá su residencia en el área rural.

Así, el centro urbano de San Ignacio de Mojos, actualmente con más de 10.000 habitantes, viene incrementando su población urbana con perspectivas de alcanzar su condición de ciudad intermedia. Su crecimiento se debe, sobre todo, a la migración rural-urbana dentro del mismo municipio que se manifiesta en la presencia de familias ignacianas de origen comunal en los barrios de la ciudad, como también a la llegada de nuevas familias de emigrantes de origen andino.

Si se construye la carretera San Ignacio - Villa Tunari - Cochabamba se pronostica un significativo incremento migratorio por lo que San Ignacio se convertirá, por su ubicación, en un eje de la dinámica económica y poblacional entre Cochabamba y el Beni; un punto de articulación de las ciudades de Santa Ana, San Borja y de Trinidad hacia Cochabamba.

Cuadro 8. Distritos municipales de San Ignacio de Mojos

Distrito municipal	Población (2001)
Desengaño	1.160
San Francisco	1.217
San Ignacio	10.502
San Lorenzo	1.821
TIM	2.848
TIMI	1.873
TIPNIS	2.222
Total general	**21.643**

Fuente: Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos 2007; INE, 2002.

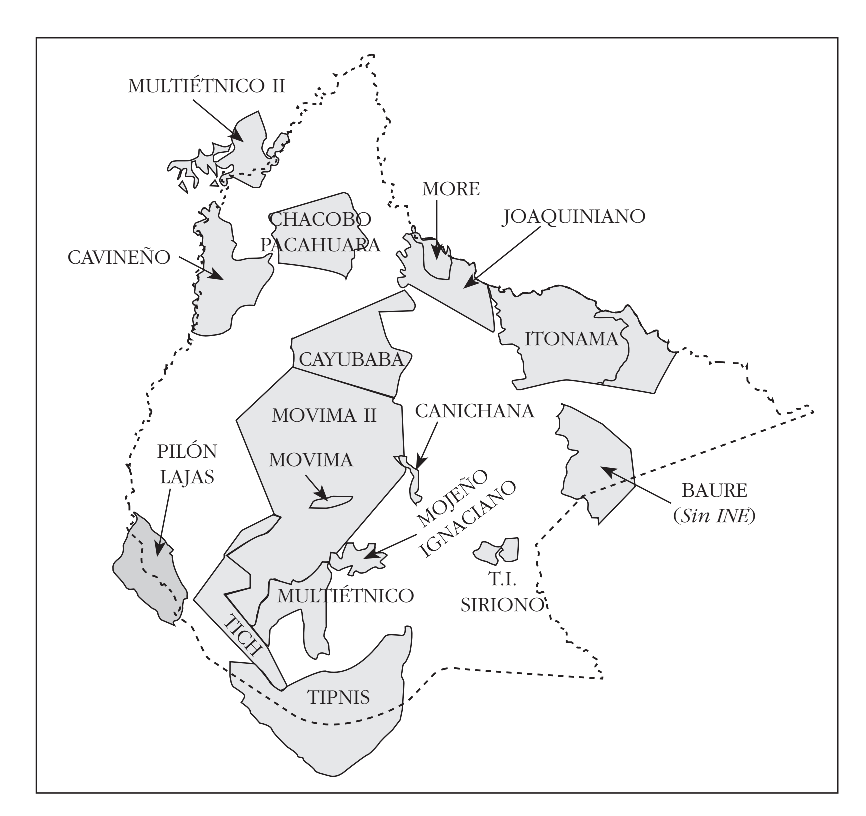
Como se puede observar en el Mapa 4, el 51% del municipio de San Ignacio de Mojos está ocupado por cinco TCO. El TIPNIS forma parte del subespacio regional sudcentral, que incluye a las provincias Mojos, Cercado y Marbán, con los municipios de Trinidad, San Ignacio de Mojos, Loreto, San Andrés y San Javier. Los centros urbanos de articulación del TIPNIS son, por un lado, la ciudad de Trinidad y, por otro, la localidad de Villa Tunari, municipio perteneciente a Cochabamba. Con la Marcha por el Territorio y la Dignidad, en agosto de 1990, se reconoció la existencia de comunidades indígenas en el

Parque Nacional Isiboro Sécure. El 24 de septiembre del mismo año, el Estado boliviano, mediante Decreto Supremo 22610, reconoció el Parque Nacional Isiboro Sécure como "territorio indígena de los pueblos mojeño, yuracaré y chimán que ancestralmente lo habitan, constituyendo el espacio socioeconómico necesario para su desarrollo". Desde entonces, éste tiene una doble condición legal: Territorio Indígena y Parque Nacional, cuya característica principal, según el "espíritu del decreto", es que las comunidades y sus organizaciones queden como responsables de la conservación del área.

Mapa 3. Distritos municipales de San Ignacio de Mojos

Fuente: PDM – CIDDEBENI, 2007.

Mapa 4. Distribución de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en el Beni



Fuente: Elaboración propia.

El TIPNIS tiene una composición etnocultural caracterizada por la presencia de familias y comunidades de tres pueblos indígenas: yuracaré, mojeño y chimané, además de comunidades de campesinos colonizadores también de origen indígena. Mediante carretera existen dos vías para ingresar a ciertas áreas del Isiboro Sécure. Como Parque Nacional, el TIPNIS tiene una superficie de 1.236.296,3317 hectáreas (ha). Como TCO, la Resolución de Titulación N° R-TIT 00-000002, de 11 de abril de 1997, otorga la superficie antes mencionada a favor de 47 comunidades. Sin embargo, actualmente, en 2012, existen 64 comunidades según señala la Subcentral del TIPNIS.

En el TIPNIS, una estimación porcentual de la población distribuye la presencia de indígenas y campesinos de la siguiente manera: 90% de campesinos, 5% de mojeño, 3% de yuracaré y 2% de chimán. Esta

población conforma el 70% de la población total del municipio de San Ignacio de Mojos. No obstante, si bien la población colonizadora es mayoritaria, tiene un área de concentración que abarca el 10% del TIPNIS, es decir, se trata de una población muy localizada, a diferencia de las comunidades indígenas que se expanden en todo el territorio.

Por otra parte, el TIM es resultado de la marcha indígena de 1990, como parte de las demandas que fueron reconocidas mediante el Decreto Supremo 22611, de 24 de septiembre de 1990, al final de la movilización en la ciudad de La Paz. Sin embargo, a más de 20 años de aquella marcha y de la promulgación del decreto supremo que reconoce al TIM, se puede afirmar que la situación no ha cambiado sustancialmente en cuanto a la propiedad, al acceso a la tierra y a los recursos naturales en esta región, en general. La demanda original del TIM planteaba el reconocimiento de un área de 419.000 ha, pero mediante Resolución de Titulación Nº R-TIT-00-000004, de 11 de abril de 1997, se tituló con una superficie provisional de 343.262,44 ha.

El 18 de julio de 2000, se emitió la Resolución Determinativa de Área de Saneamiento de Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Nº R-ADM-TCO 032/2000 para el TIM. Para el saneamiento se dividió el Territorio en dos polígonos. Luego, en fecha 27 de octubre de 2001, mediante Resolución Instructoria, se resolvió dar inicio al proceso de saneamiento en el polígono 1, como área priorizada. Las pericias de campo se iniciaron el 7 de diciembre de 2001 y concluyeron el 24 de noviembre de 2002 (Guzmán, 2004). La Evaluación Técnica Jurídica se concluyó en abril del 2004, luego de más de un año. Los resultados de las pericias de campo, sumando los dos polígonos en que el territorio está dividido, fueron los siguientes:

- Superficie de mensura: 457.870,53 ha.
- Superficie de terceros: 92.482,66 ha.
- Superficie de dominio público: 10.441,18 ha.
- Superficie a favor del TIM: 354.946,67 ha.

Considerando que la superficie demandada para el TIM fue de 419.000 ha y que la superficie provisional lograda, una vez concluidas las pericias de campo, fue de 354.946,67 ha se concluye que se consolidó sólo el 84,7% del total, con una reducción del 15,3%. Por otra parte, la extensión provisionalmente lograda por los terceros dentro del TIM fue significativa: 92.482,66 ha (próxima a la cuarta parte de la demanda indígena) (CIPCA, Subcentral del TIM, 2006).

Asimismo, el TIM actualmente cuenta con 23 comunidades: dos de éstas tienen población predominantemente movima, cuatro con población yuracaré, una con población mojeño-ignaciana y una con población chimane. También existen al menos tres asentamientos con población chimane y 12 comunidades con población predominantemente mojeño-trinitaria. (CIPCA, Subcentral del TIM, 2006).

Las comunidades del TIM, como rasgo de su modo de vida y como referente de su ubicación, están asentadas por lo general en la proximidad de los ríos. En este sentido, las únicas comunidades que se encuentran alejadas de los ríos son Pueblo Nuevo, Retiro y Monte Grande del Apere. Así, las fuentes naturales de agua referenciales para la ubicación de las comunidades son:

– Río Apere: Mercedes del Apere, Puerto San Borja, San Miguel del Apere, Santa Rosa del Apere, San Antonio del Pallar y San Salvador.
– Río Cavitu: San José del Cavitu y Mercedes del Cavitu.
– Río Museruna: Santa Ana de Museruna.
– Río Cuverene: San Juan del Cuverene, San Pablo del Cuverene y San Antonio del Cuverene.
– Arroyo Aguas Negras: Santa Rosa de Aguas Negras y El Palmar de Aguas Negras.
– Río Aperecito: Carmen del Aperecito.
– Arroyo Tacuaral o Chinsi Viejo: Rosario del Tacuaral.

Además, las comunidades Monte Grande y Retiro están ubicadas a siete y a tres kilómetros del río Apere, respectivamente y a una distancia similar de la Laguna Corazón. Finalmente, la comunidad de Pueblo Nuevo se sitúa a tres kilómetros del arroyo Cavitucito (Flores *et al.*, 2002).

Otro referente para definir el lugar de las comunidades del TIM es su proximidad a un monte alto de considerable extensión. De modo que la combinación de monte y río facilita a los habitantes de la comunidad no sólo los medios de subsistencia y de transporte sino también el modo de vida.

Por otra parte, el TIMI es un territorio más reciente en relación a su demanda y consolidación jurídica. Proviene de las luchas territoriales posteriores a la aprobación de la Ley 1715 del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), de 1996. Durante el Gobierno de Evo Morales, el año 2010, el TIMI recibió su título definitivo de propiedad.

Actualmente, el TIMI es también distrito municipal indígena por lo que tiene un subalcalde elegido por las comunidades pero sin márgenes de descentralización administrativa, ya que carece de servicios, recursos propios y gestión desconcentrada. Las comunidades del TIM son las que acercan más a la ciudad de San Ignacio de Mojos, debido a su cercanía y a la presencia de caminos vecinales. Así, San Ignacio es su pueblo ya que de éste provienen las actuales familias comunales que conforman las nueve comunidades del TIM. Por ello, predomina la identificación con el origen ignaciano.

3. PRODUCCIÓN MATERIAL, SIMBÓLICA Y CORPORAL DEL SÍ MISMO

3.1. Modos de vida

Las demandas de territorio que surgieron en Mojos se sostuvieron sobre una serie de "criterios prácticos" que forman parte de una lógica cultural y que, al mismo tiempo, justifican el reconocimiento legal de un amplio espacio territorial. Por una parte, el criterio económico hace referencia al uso diversificado e integral de los recursos naturales por lo que los pueblos indígenas requieren espacios geográficos amplios. Por otra parte, el criterio demográfico alude a los movimientos permanentes (itinerancia) de la población indígena dentro de ese amplio espacio. Además existe un criterio cultural que se fundamenta en la cosmovisión indígena del territorio como unidad naturaleza-hombre. Por último, el criterio histórico se fundamenta en que existe un derecho innato de las poblaciones indígenas sobre su espacio, a partir de su presencia o dominio originario sobre el mismo.

En la lógica de los pueblos indígenas de Mojos, el territorio —titulado legalmente como Tierra Comunitaria de Origen (TCO)— comprende un espacio compartido por toda la colectividad, sin límites tajantes ni lugares prohibidos por lo que incluso el lugar del chaco —que es el espacio más cercano a la vida familiar— algún día volverá a ser comunal otra vez. En la práctica, el territorio integra: 1) Uno o varios espacios de provisión de bienes (caza, pesca, agricultura, recolección); 2) Uno o varios espacios residenciales (lugar de vivienda permanente, lugar de vivienda estacional en el chaco e incluso lugar de vivienda estacional de cacería); 3) Uno o varios espacios religiosos, míticos e históricos; y, 4) Uno o varios espacios de pertenencia asociados a los vínculos territoriales de un pueblo con otro. Es en este territorio

donde la lógica de percepción de cada pueblo determina a su vez la forma concreta de ocupación y uso. Los rasgos más relevantes de esta lógica de ocupación son:

- La movilidad poblacional de corto y largo plazo incentivada o determinada por factores de tipo ecológico (inundaciones, cambios de cursos de ríos), religioso (búsqueda de la Loma Santa, aparición de brujerías y espíritus) y productivo (debilitamiento de la tierra, baja de la producción agrícola o prevalencia de la cacería en el sistema económico).
- El uso extensivo, integral y diversificado de los recursos naturales de flora y fauna que permite atenuar la presión sobre determinadas especies. Por ejemplo, el recurso árbol no sólo tiene valor por la madera pues también sirven sus partes secundarias para utilizarlas en medicina, utensilios domésticos, etc.
- Los sistemas económicos que integran la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura.
- El cambio permanente y periódico de las áreas de cultivo, caza, pesca y recolección.
- El desarrollo de la agricultura bajo sistemas de multicultivos y rotación periódica.
- El acceso libre, individual o familiar, a diferentes ecosistemas que se consideran de propiedad comunal.
- La ausencia de límites espaciales en zonas de recursos.
- La ausencia de propiedad privada de tierras a nivel familiar o personal.

Hasta ahora, las familias indígenas que se vinculan al territorio local de San Ignacio de Mojos se dedican fundamentalmente a las actividades agrícolas, a la cacería, la pesca y la recolección, básicamente para su consumo y en algunos casos —como suele suceder con la agricultura— llevan sus productos a los mercados locales y a las estancias ganaderas. También hay comunarios que ofertan su fuerza de trabajo a las estancias.

El territorio local de San Ignacio de Mojos es la expresión geográfica de la sociedad local ignaciana que comprende a todos los actores y sectores que interactúan en torno al centro urbano de San Ignacio de Mojos, en función de una adhesión a valores católicos como el Santo Patrono, las relaciones familiares y las tradiciones folklóricas.

Esta situación, no obstante, no se extiende a todo el territorio municipal que se ubica dentro de los mismos límites que la provincia Mojos. En términos referenciales diremos que esta sociedad local está conformada por las comunidades del TIM, del TIMI y por los habitantes urbanos de la ciudad de San Ignacio. Es en este ámbito donde fluyen dos identidades: la identidad territorial del ser ignaciano y la identidad étnica de ignaciano.



Hasta 36 productos agropecuarios vienen de los chacos familiares de las comunidades.

Fotografía: CIPCA-Beni.

> Bueno, acá lo que nosotros hacemos depende de la fuerza. Si queremos dos o tres hectáreas uno lo hace. Yo hago una hectárea. Por decir, ahora que ya es tiempo se siembra el arroz y, bueno, también si hay alturita en el terreno se siembra harta rama (yuca) y plátano donde no le afecte el agua. Pero son lomitas nomás, terraplencitos, donde entran hasta 10 plantas.
>
> No hay absolutamente nada de riego. Cuando hay buena cosecha uno alza hasta 100 *latadas* de arroz. Cuando se da bonito el arroz, en una hectárea uno alza hasta 300 *latadas*. Eso yo he *alzao* más antes, cuando vivía de aquí más abajo todavía, alzaba eso, 300 *latadas* y *contadingas*.

> En el caso del maíz, el plátano y la yuca, eso se da bonito cuando son montes vírgenes. Ahora, cerca al rancho, ya estos son *barbechones* y uno siembra y no se da. Todo lo que uno siembra acá es para el consumo o a veces para la venta. Uno vende 10, 15 o 20 arrobitas para el sustento. Para la manteca y la sal que es lo que uno más necesita.
>
> Solamente crío gallinas, otra clase de animales no tengo. Tengo unas 11 gallinas y hay años que hay plaga… Por ejemplo, en tiempo de agua es cuando ya empieza a llover y llegan los sures y les ataca el moquillo. Mis gallinas son para el consumo nomás (Cristóbal Carrillo Yapuenda, comunario de Puerto San Borja).

La producción agrícola no tiene como destino central el mercado, las familias de las comunidades destinan en ciertas circunstancias parte de sus cosechas para poder adquirir otros productos básicos o acceder a otros servicios básicos. La agricultura se realiza mediante la tecnología tradicional de roza, tumba y quema en un sistema de multicultivos migratorios y de rotación, característico de una agricultura itinerante. La fuerza principal es el propio miembro de la familia. Así, la familia es el eje principal de la provisión de recursos para vivir socialmente, de ahí su valoración como un componente central del *Vivir Bien*.

La relación más frecuente entre comunarios que hacen vecindad con estancias ganaderas se da a través de la venta de productos agrícolas: maíz, arroz, yuca, plátano... Existe la venta de fuerza de trabajo ya sea temporal o de largo plazo. En el primer caso se trata de contratos por obra para, por ejemplo, hacer alambradas, limpiar los campos de pastoreo o construir viviendas y potreros. En el otro caso, suelen ser contratos como vaqueros (mozos) con residencia fija en las estancias, generalmente acompañados de toda la familia del trabajador. De las estancias, a su vez, los comunarios se proveen de carne, charque y queso en forma individual y, en ocasiones festivas, acceden a algunas cabezas de ganado cuando hacen trabajo como comunidad para algún ganadero.

> Por decir, si mi casa está en lo bajo yo tengo que alistarme con tiempo, buscarme una loma y mudarme allá, para que no me afecte el agua. Y si mi chaco está en lo bajo, ni modo, dejarlo nomás porque no voy a poder taparlo ni hacerle ningún atajado porque es harto.

Si se puede hacer trabajo extra, ya estando sembrado el chaco, yo puedo atender otro trabajo; a veces me voy acá a las estancias por Cuverene donde el Dr. Freddy o donde los Arias. Como allá los montes y las pampas son altos, no molesta el agua y una trabaja tranquilo. Así que me voy hasta que pasa el tiempo de agua.

En el caso de la sequía, ni modo… A veces, veo mis plantas que se están secando y no van a dar fruto. Ya me ha pasado el otro año, le dije a mi esposa: "Mira, este maíz no nos va a servir para nada". Estaba amarillento, uno que otro así. Desde chiquitito nace así la *espiguinga*.

A veces pasa lo mismo con el arroz cuando está chico. Esa *petilla tronquera* que le dicen, parece que lo chamusca, se seca y muere. Harto me ha pasado esto y he dicho: "Que voy hacer yo cuidando esto si no nos va a servir para nada. No nos va a dar, mejor me voy a otro lado". Para esperar que por lo menos se pueda carpir y sembrar otra vez cuando ya hay lluvia. Como le digo, en tiempo de sequía no se produce nada por aquí (Cristóbal Carrillo Yapuenda, comunario de Puerto San Borja).

Gráfico 1. Ciclo de la producción agrícola tradicional

Fotografías: Olver Vaca, agrónomo de CIPCA-Beni, 2010.

3.2. El lugar de la ganadería

El reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), como respuesta a las demandas de territorios indígenas surgidas en la primera Marcha por el Territorio y la Dignidad, se puede entender como una aplicación, aunque tardía, de los objetivos de la Reforma Agraria. Este reconocimiento actualmente posibilita el acceso seguro a la propiedad de la tierra a miles de familias de comunidades étnicas que en 40 años de reforma agraria no pudieron acceder a la titulación de las tierras que ocupaban, a nivel comunal y familiar.

Desde la primera etapa de reconocimiento de los territorios indígenas, los comunarios con sus dirigentes y el apoyo de entidades sociales (ONG o proyectos específicos) llevaron a cabo iniciativas que globalmente se denominaron como de "gestión territorial" pues se referían a planes de manejo forestal, zonificación territorial, aprovechamiento de saurios para venta de cueros y censos de flora y fauna. Sin embargo, al mismo tiempo, las comunidades no abandonaron sus actividades sustanciales de autoabastecimiento aunque también empezaron a desarrollar nuevos rubros con fines comerciales como estrategia de adecuación a los cambios y a sus expectativas de vender. Es el caso de la piscicultura comunal, del cultivo familiar de chocolate ecológico en base a semillas silvestres, de la crianza de ganadería comunal orientada a la dotación familiar y de la crianza de ovejas de pelo para consumo y venta.

Actualmente, existe un retorno reciente de los comunarios indígenas a las prácticas de la ganadería como resultado de la consolidación de los territorios indígenas y de las tierras comunales, además de la emergencia de nuevas expectativas de desarrollo debido a que se asume que existe mayor seguridad jurídica sobre la tierra.

> Los ganaderos contrataban a indígenas, traían a nuestra gente porque conocían el trabajo y el lugar y tenían conocimientos de nuestros abuelos. Ellos sabían el momento cuando estaba enferma una vaca, un caballo, un ternero… Si no había creolina, *matabichera*… Por eso el "carayana" tenía el interés de contratar a esa gente, porque tenían el conocimiento que venía de nuestros abuelos. Ahora hemos demandado el territorio, las pampas, allí nos dimos cuenta quiénes eran los que cuidaban el ganado del "carayana": los indígenas, nuestros abuelos. Entonces dijimos: "Si nosotros conocemos este trabajo, sabemos

> cómo es". Por eso, ahora la mayoría de las comunidades están demandando módulos ganaderos (Erasmo Yujo, presidente de la Subcentral del TIMI).

En cuanto a la ganadería, en muchas comunidades algunos de sus miembros crían ganado "al partido" como una manera de acceder a ganado propio. Otra forma de adquirir alguna cabeza de ganado es con dinero propio o también vía distribución de ganadería proveniente de los módulos comunales de manejo ganadero que existen en las TCO. Al fin, las tres modalidades son formas vigentes de expansión de la actividad ganadera dentro de los territorios indígenas y de las tierras comunales, como un fenómeno posterior a las luchas por la consolidación territorial y los derechos de autogestión de los recursos naturales. Al fin, actualmente, tener ganado propio es uno de los ideales de los comunarios.

Por otra parte, las relaciones del sector ganadero con el sector indígena se pueden generalizar al conjunto de los municipios benianos. En este sentido, los indígenas encuentran en la actividad ganadera una opción de venta de su mano de obra en un mercado que, aunque precario, es fundamental para la obtención de ingresos monetarios o en especie. En algunos casos es también una opción para acceder a unas cuantas cabezas de ganado cuando se acuerda esto con el ganadero como parte de la forma de pago.

Pero esta opción de venta —que ha sido una forma de sometimiento y subalternizacion de lo indígena— cada vez es vista por los dirigentes y los comunarios como la peor opción porque limita la libertad y minimiza el aporte comunal. Así, actualmente, las comunidades afirman que con territorio se puede conservar la autonomía y evitar venderse a los ganaderos, de tal manera que la recuperación de la libertad y la autoestima pasa también por la posesión jurídica del territorio, por su titulación y, desde luego, por acciones de control territorial propias, visitas a lugares de conflictos, recorridos, presencia simbólica, etc. Sin embargo, esto no significa que se prescinda radicalmente de los ganaderos puesto que, en otras circunstancias, los ganaderos se constituyen en las principales fuentes de aprovisionamiento de productos básicos para los indígenas y también para acceder a carne de consumo comunal en eventos festivos. En las TCO, la ganadería se practica actualmente en tres modalidades: de forma familiar (comunarios indígenas y propiedades ganaderas), comunal (ganado de la comunidad) y supracomunal (módulo ganadero a cargo de las subcentrales). Desde

la consolidación de los territorios, el mapa ganadero en los territorios indígenas de Mojos es mayor, con puestos incluidos entre los chimane, grupo étnico que no tiene una experiencia propia en este rubro como sí la tienen los trinitarios, ignacianos étnicos y los movima desde la época de las misiones.

Estos datos demuestran que esta actividad productiva se encuentra en ascenso en las comunidades, inclusive entre comunidades yuracaré que nunca han tendido a involucrarse en la cría de ganado. Posiblemente, esto se deba al hecho de que en muchas comunidades ha disminuido dramáticamente el acceso a la cacería (por la presión humana y las inundaciones) y, por lo tanto, se requiere disponer de una fuente alternativa de proteínas. Otra explicación posible al crecimiento de la ganadería entre las comunidades yuracaré puede ser las nuevas oportunidades de apoyo de autoridades estatales que les ofrecen casi siempre "chanchos y vacas", en nombre de su apoyo al "nuevo desarrollo".

Además, cabe señalar que una de las demandas visibles que se puede identificar en relación a las estrategias económicas de las comunidades —e, incluso, como expresión de acciones contestatarias frente al sector "carayana" ganadero— es volver a la ganadería. Ésta parece ser una expresión de esa memoria larga que se remite a los años misionales, cuando los jesuitas introdujeron el ganado vacuno en las misiones y los étnicos eran los principales cuidantes.

> La Loma Santa se relaciona con el ganado. Habiendo pampa, la gente piensa en tener ganado. Yo lo he palpado, hemos tenido un proyecto de lechería. CIDDEBENI nos dio 10 cabezas a la comunidad. El primer año estuvo bien. Todos los socios participaron y se repartió de acuerdo a lo que correspondía (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Es evidente que en los territorios indígenas se está produciendo una expansión de la ganadería y que la mayoría de los comunarios que las habitan, principalmente los que pertenecen a los pueblos movima, mojeño y algunos yuracaré de una u otra manera están involucrados con estas labores, pues ya sus abuelos tenían cabezas de ganado antes de que las perdieran por el ingreso de la ganadería "carayana" o por los desastres naturales. Un ejemplo ilustrativo es lo que ocurre con los chimane que, aunque carecen de tradición ganadera, en las

cercanías de San Borja ya cuentan con módulos ganaderos, de donde se proyecta repartir cabezas de ganado gradualmente a cada familia.

La memoria de la ganadería fluye en los testimonios de los mojeño, por diferentes vías, remitiéndose tanto a los orígenes de la ganadería en Mojos, con las primeras misiones, a la presencia de ganado en el lugar de la Loma Santa y al patrimonio de los abuelos que hasta los años 50 del siglo pasado manejaban ganadería propia.

> Ahora hay comunarios que tienen ganado, tienen sus potreritos. Parece que han recobrado otra vez el querer tener *guachitas*[5] (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

El sistema de manejo que se practica en la ganadería de los territorios indígenas corresponde al patrón tradicional del conjunto de la ganadería del departamento del Beni. Funciona en forma tradicional y extensiva; normalmente se deja al ganado tanto equino como bovino que apaciente en todos los campos de pastoreo existentes en las cercanías de las comunidades y estancias, sin tomar en cuenta época del año, la cantidad de pasto disponible y otros factores que influyen en el rendimiento de la productividad.

La expansión de la ganadería estanciera ha dado lugar a un proceso de "descampesinización" que significa una ruptura del sujeto comunal con la forma de producción campesina (agrícola) y una "desetnización" que se refiere a un distanciamiento respecto a su mundo cultural étnico, justamente, al salir de su ámbito comunal donde se recrea la memoria cultural. Si bien, desde los inicios de las misiones jesuitas, las comunidades étnicas desarrollaban una importante actividad ganadera, actualmente ésta es prácticamente "patrimonio" de las familias "carayanas", mientras que los indígenas y campesinos han constituido unidades dedicadas al desarrollo de sistemas agrícolas y ganaderos en pequeña escala, lo que les permite satisfacer sus necesidades de subsistencia. Esto también significa que parte de los miembros de la comunidad son empleados como peones por los ganaderos.

5 Éste es un término local utilizado para designar a las vacas. Además, expresa una cierta familiaridad con los animales.

Así, históricamente, lo que ha ocurrido es un rápido proceso de reemplazo del control indígena de la producción ganadera por el control de la población no indígena, hecho que sucedió a principios del siglo XX. Los procesos de "descampesinización" y "desetnización", sin embargo, no son mecánicos ni definitivos ya que a raíz de las luchas sociales y de la formación de nuevas organizaciones indígenas —que derivaron en la obtención de territorios propios validados por títulos estatales—, a lo largo de los últimos 20 años se puede evidenciar un proceso de "recampesinización" y "reetnización" que significa un retorno hacia los territorios comunales como alternativa de nueva vida, de *Vivir Bien* en el sentido indígena.

Por ello, la inserción laboral de trabajadores de origen comunal o étnico en las estancias no puede asumirse como un hecho irreversible, aunque las organizaciones indígenas no estén desarrollando, al respecto, estrategias que aseguren el mantenimiento de los vínculos identitarios étnicos frente a la constitución de otra identidad laboral o productiva en las estancias. Con todo, es evidente que entre los comunarios se ha generado una idea negativa de ser trabajador de estancia, peón o mozo.

Lo cierto es que con la consolidación de los territorios indígenas hay una tendencia a evitar trabajar en las estancias y más bien a ver esto como algo contrario a la libertad personal de los comunarios. Tal y como se puede apreciar en las entrevistas, esa condición sería un tipo de de pobreza, en la medida que existe pérdida de libertad, sumisión y alejamiento.

3.3. Trabajo y expectativas

El trabajo tiene otros significados en la vida de los hombres y mujeres que habitan los ámbitos comunales. En este sentido, el trabajo no necesariamente se asocia con la idea de acumulación o ahorro de dinero, ya que en sí mismo, por ejemplo, el chaco es el capital y es el ahorro puesto que es el proveedor diario. Entonces, el trabajo digno es el que se realiza por la voluntad de autorreproducción de las personas, por un mandato interno que responde a un autocontrol. De allí, la disposición de tiempo muy diferente a los horarios y las lógicas de organizar el trabajo en las áreas urbanas en los ámbitos de lógica capitalista y por eso también la no comprensión de aquella lógica cuando se tiende a subestimar y a estigmatizar a los comunarios como flojos. Se dice esto porque, supuestamente, nunca se los encuentra

trabajando en horarios fijos o porque siempre se los encuentra con ropa sucia, o por lo menos descolorida por las faenas propias del chaco. Para algunos, esto último es un referente utilizado para calificarlos de “cochinos”. Sin embargo, no se considera que un comunario usa la ropa que requiere según las actividades que practica y los ámbitos que recorre: el chaco, los barbechos, las lagunas, los bosques… Por tanto, no puede presentarse todos los días con saco, camisa blanca y corbata como sucede en algunos trabajos citadinos. Así describe esta situación una de las entrevistadas:

> Nos tratan como flojos, siempre para ellos somos flojos, pero si miramos más allá quiénes son los que les hacen, los que trabajan: somos nosotros, los indígenas. El ganadero, el que tiene plata nunca trabaja; los flojos son ellos que se dedican sólo a ganar plata y a embolsillársela (Pura Menacho, presidenta de mujeres del TIM).

Pero esta percepción peyorativa del urbano sobre la ropa es contradicha cuando el comunario y la comunaria indígena reciben las fiestas religiosas; allí destinan lo mejor de su tiempo y exponen sus vestimentas más preciadas, como un tributo de su fe y su compromiso religioso.

En la concepción indígena, lo contrario del trabajo digno es el trabajo esclavizante; aquel trabajo que aunque asegure un ingreso monetario no toma en cuenta el ser persona y sus virtudes internas, el descanso, el compartir, el visitar a los familiares. Esto es, cuando se da la pérdida de autonomía y control sobre el destino de uno; ése es, básicamente, el caso del ser trabajador de estancia, una condición que, según ellos, anula la libertad y la dignidad; valores que sólo se recuperan al pertenecer al territorio.

> En las comunidades dignidad es que lo respeten, que nadie vaya y lo atropelle. El tema de la dignidad hace que la familia sea libre. Se siente limpio, tranquilo, conviviendo con gente de su clase… No hay ladrones… Es sencilla, es recta, a esas personas les decimos que tienen dignidad (Marilu Guají, comunicadora trinitaria de CIPCA-Beni).

En la percepción de los comunarios, dirigentes y técnicos entrevistados, en la vida comunal, la familia es el gran capital que moviliza y amplía las posibilidades de *Vivir Bien*, en tanto se mantengan dos

condiciones básicas: el territorio, y el cuerpo y la mente completos. Sano el territorio —en tanto nadie ajeno lo invade— y sano el individuo —con sus sentidos y miembros completos—, las condiciones para el bienestar están aseguradas. También se menciona el lugar donde ir a chaquear, cazar y pescar sin interferencias externas (cuestión que también está asociada a la idea de la Loma Santa). Todo esto explica la importancia del territorio y el hecho de que los conflictos por titulación han mantenido a los comunarios atentos y preocupados durante los últimos 10 años, lo que a su vez los ha cohesionado más como una gran familia.



Pelando mazorcas, en familia, para sacar la semilla del futuro chocolate.

Fotografía: CIPCA-Beni, 2009.

En la familia se tiene todo, no hay preocupación del día a día en cuanto a dinero, a deudas o falta de comida, a compra del alimento diario; todo está allí para acceder, por disposición propia. Pero esto no quiere decir que no haya necesidades, problemas que agobian, expectativas que crecen y que se buscan; las comunidades y los indígenas no son mundos cerrados a la influencia externa, al intercambio cultural, a los riesgos de la vida.

Así, hoy en día, la educación escolar de los hijos es una meta valorada como complemento del *Vivir Bien*, al igual que el acceso a servicios de salud y la dotación de carreteras vecinales que ayuden a la

movilización; sea ésta comercial o simplemente de contacto familiar. La dificultad de acceso a estos componentes es lo que hace sentir pobres a los comunarios y, a la vez, también lo que provoca que otros los perciban como pobres. Aunque son componentes asumidos como una obligación por los distintos gobiernos y por el Estado, hasta ahora no han sido cumplidos, entre otras cosas, por la permanencia de los mismos políticos de siempre para manejar el poder y los recursos, y así beneficiarse ellos y sus familias. Por ello, los comunarios también argumentan la urgencia de llegar a ser gobierno y representación política, para saber cómo y a dónde se va la plata, y si es que realmente no alcanza como argumentan los políticos cada vez que les reclaman. En este sentido, la presidenta de mujeres del río Mamoré, Aide Ortiz, sintetiza las demandas de las comunidades:

> El desarrollo de la comunidad debería ser cuando cuente con una posta de salud, equipada, con personal capacitado, para la atención de las familias. Cuando tenga un colegio y hasta una universidad. Eso sería el desarrollo. Así, la familia ya no estaría preocupada de que se terminaron los cursos. Esto sería vivir bien, con colegio, con universidad, para salir con profesión. Luego tener desarrollo en proyectos para que los profesionales puedan volver a trabajar en su comunidad. También los caminos, desde luego que tiene que haber acceso a la ciudad y las otras comunidades.

Así, se entiende que progreso es cubrir ciertas carencias para facilitar conexiones con otros ámbitos sociales, que no pueden ser resueltas por cuenta propia y que tienen que ver con la mala función estatal. Esto se refiere, principalmente a los servicios educativos, a caminos transitables, a la construcción de infraestructura en las alturas para paliar las inundaciones y también a la disposición de información sobre derechos políticos, ya que según un comunario:

> …ésta es la verdadera pobreza, no ejercer derechos. Nos han hecho pobres en la política, los políticos, por eso ahora queremos participar (Bernardo Inchu, comunario trinitario).

Respecto a las necesidades de las comunidades, dos de los entrevistados señalan lo que consideran prioritario en relación al mantenimiento de los caminos, a la vivienda, al riego y al suministro de electricidad:

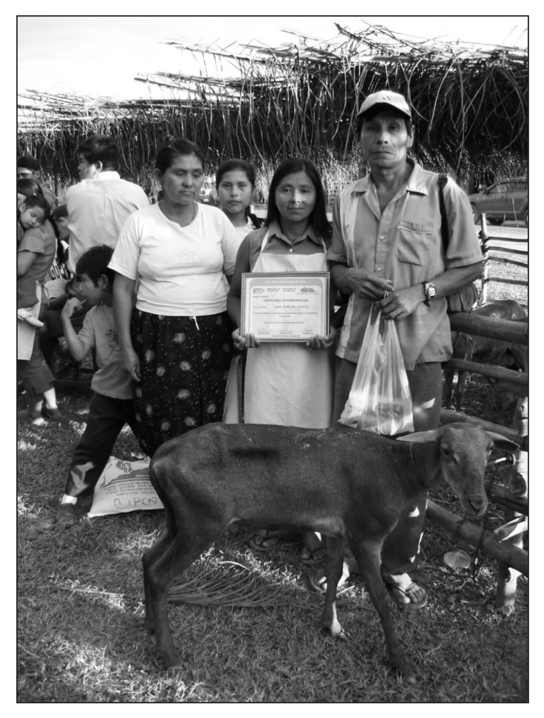
> Bueno deberían apoyar en el buen estado de los caminos, especialmente en tiempo de agua para poder sacar al mercado los productos que se producen en el campo. Pero eso no pasa, porque están los puentes rotos y los caminos en mal estado (Dirigente de la Asociación Agroforestal Indígena de la Amazonía Sur, AAIAS, en reunión grupal).

> Necesitamos que nos ayude el Gobierno porque nos está afectando la sequía. Me gustaría que nos llegue ayuda para la construcción de viviendas porque todos los años nosotros cambiamos de casa, ya ahora está vieja nuestra casa… Tantos años que votamos para los distintos gobiernos y nada… Este Gobierno que tenemos ahora que es indígena por lo menos tendría que darnos vivienda. Otra cosa que también necesitamos son bombas de agua, para poder cultivar verduras y para poder bañarlos. En estos tiempos de sequía no se puede sembrar, entonces necesitamos agua para poder siquiera regar, para poder tener verduras, maíz, plátano… Producir y que los niños también tengan alimento. Ya que nosotros siempre le ayudamos votando por él, tres años hace que estamos votando por él, queremos que se vea y que nos ayude. En otros lados escuchamos que ya le está haciendo sus viviendas, para otros compañeros de otras comunidades, de otros pueblos ya están entregando mientras que nosotros no tenemos ayuda. También está el tema de la luz; necesitamos que nos ayude porque ya estamos cansados de comprar querosén de a poquito. Nos falla el querosén y no podemos trabajar algo de noche haciendo artesanía porque hay harto que hacer; tejer para hacer bolsones para vender en la feria… (Elsa Noco Semo, comunaria de Puerto San Borja).

Sin embargo, como la comunidad no es una realidad aislada, a pesar de las dificultades y de las carencias, como la falta de vías camineras y de medios de comunicación, existen nuevas iniciativas de apertura a los cambios y de resguardo de los desequilibrios externos hacia el medioambiente interno, tal y como expone el siguiente testimonio:

> Nosotros, como asociación de productores, estamos trabajando para vender, estamos procurando salir adelante y sacar la producción a los mercados. Tratamos de que los compañeros puedan vender sus productos y que esos productores generen

una buena ganancia; que sean bien pagados (Silvia Sita, comunaria de Litoral-TIM).



Las ovejas de pelo, una nueva práctica de crianza en las comunidades ignacianas.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Las expectativas de progreso se ligan a los complementos que surgen como necesidad en el presente, el lugar de la educación es fundamental ahora en los objetivos de inclusión y equilibrio.

Ahorita, en mi comunidad hay harto avance; hay un internado, ya han salido tres años de promoción, bachilleres. Ahora hay más interés por la educación, uno mismo como padre exige. Antes no nos exigían, preferían mandarnos a trabajar, eso era. También nosotros ahora somos padres y decimos: "Bueno hijos, estudien, la herencia queda para ustedes". Por lo menos eso, es un cambio. Más antes nos decían: "Estudien". "No *puej*, no vamos a aprender en un rato", decíamos y *meta huasca*... En cambio ahora, les hablamos y les decimos que

> si no estudian se van a quedar como nosotros (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Sin embargo, es evidente que la educación de los hijos es una las aspiraciones más importantes de las comunidades como lo muestran las percepciones recogidas en la investigación. Es interesante destacar que todos coinciden en la importancia de la educación aunque hay diferencias en la forma concreta de educación que se espera. Por ejemplo, los mojeño no sólo reivindican su derecho a tener más escuelas y colegios, proponen además contar con profesionales propios: técnicos indígenas. En cambio, los chimane aspiran a asegurar la educación escolar de sus hijos. Los tres testimonios siguientes se refieren a distintas nociones en torno a la educación en la comunidad:

> Antes nadie conocía una comunidad, vivíamos donde sea. Se iban de cacería y hasta un mes estaban internados en el bosque: no había la comunidad. Ahora ya somos comunarios, ya no podemos salir para ir a otra parte. Antes no había la escuela; ahora con la escuela todo ha cambiado (Felipe Mayer, chimane).
>
> En las comunidades va haber menos problemas de aplicar lo productivo, lo intercultural, lo comunitario. Pero, por ejemplo, en el área urbana mantener el idioma es más complicado. Hasta ahora no se define además cómo se puede aplicar la educación productiva en el área urbana. Vivir en una comunidad tiene ventajas y desventajas. Desde mi punto de vista, vivir en una comunidad es una tranquilidad, por la relación entre la comunidad y la naturaleza; de la casa se va al chaco o se val monte, diariamente. Con la naturaleza, una sabe manejar el sistema, ubicarse dentro de un bosque y sabe muchas cosas de la naturaleza, secretos, parte de los conocimientos, de los saberes ancestrales que es lo que hoy se quieren recuperar y poner en el currículo. Ésa es para mí una tranquilidad, no se piensa más nada. Pero nuestros estudiantes quedan encerrados, es una desventaja, quedan tímidos cuando ya salen a la ciudad. En la ciudad una de las ventajas es que se relacionan con los medios de comunicación, eso les sirve para su desarrollo social. Para nosotros salir a la ciudad es sentir más el hambre. Para uno que está acostumbrado a vivir del chaco,

en la ciudad es diferente; para comer un guineo se tiene que tener dinero, así que por último ya no se come fruta (Corpus Malale, director CEPOIM, investigador de temas educativos étnicos).

Mi papá estudió hasta quinto básico, mi mamá hasta tercero básico. Ahora, el estudio es importante. Antes estudiar era un poco difícil, principalmente para las mujeres era algo bien restringido; suficiente con saber leer, escribir y firmar. Eso era lo esencial para los padres, para que su hija ya no salga de la comunidad. Ahora, la educación en las comunidades es lo primero, es una prioridad que los hijos estudien (Marilu Guají, comunicadora trinitaria CIPCA-Beni).



Estudiantes chimane durante una clase.

Foto: Fanty Velarde.

3.4. Salario e ingreso

El concepto de ingreso no existe en la mentalidad comunal como un componente central de su racionalidad económica, es decir, como una ganancia resultado del trabajo personal. Lo que existe, en la comunidad, es la idea de tener asociada a los dones de la naturaleza y al esfuerzo de uno. Así opera el concepto del tener: cuánto tenemos, cuánto cosechamos, cuánto perdemos, cuánto guardamos y cuánto destinamos a las semillas. Dada la racionalidad económica que

integra los diferentes ámbitos —como el chaco, la cacería, la pesca y la recolección—, no existe una distribución del tiempo relacionada con el control de los ingresos. En todo caso, los cálculos del tiempo se manejan por períodos de actividad —de siembra, de cosecha, de temporadas climáticas— y la cosecha, generalmente, por temporadas festivas; así, se sabe que para carnavales, Semana Santa, Todos Santos, etcétera, se tendrán determinados productos.

En este sentido, el chaco es una reserva, un proveedor cotidiano y, al mismo tiempo, un lugar donde se verifica la libertad pues es resultado del esfuerzo libre de cada familia. El chaco se complementa con los lugares de cacería, de pesca y de recolección. Por eso mismo, no tienen mucho sentido las encuestas económicas que buscan priorizar un orden de importancia cuando se pregunta sobre cuál es la actividad económica o el producto más importante para la familia. Todas son importantes.

Por otra parte, en las comunidades, entre comunarios, no se vende lo que es propio, lo que es producido internamente, pues esto se intercambia o se da al que le falta para ser retornado después, cuando se restituya la autoprovisión. Sin embargo, también existen momentos de venta, aunque no frecuentes, respecto a artículos no producidos por ellos mismos, como sucede con el alcohol, las pilas o las balas.

La idea de préstamo y de interés por el capital prestado no es parte de la racionalidad indígena comunal, porque entre ellos nada se devuelve con intereses respecto a lo que se presta; así, la ganancia es el agradecimiento que recibe el que da o bien el hecho de dar ya es en sí mismo una ganancia. Es importante conocer este hecho cuando se trata, por ejemplo, de interpretar los resultados de las políticas gubernamentales de créditos que a veces fracasan debido a la mora en el pago de los créditos. Como dice un comunario: "¿Por qué nos prestan si quieren ayudarnos a cambio de pedirnos interés? Por eso fracasan los créditos porque el Estado no entiende que entre nosotros no hay ganancias por recibir un capital" (Isidro Yujo, dirigente del TIPNIS).

Algo similar ocurre con las experiencias de pulperías comunales (proveedoras de alimentos que se instalan con algunos apoyos externos). En esos ámbitos comunales muy poco circula el dinero, cuesta capitalizar y ampliar las compras porque se suele trabajar en base al intercambio o cambalache: huevo por azúcar, tejidos por pilas… Pero ocurre que, dado el valor social de dar sin interés, los encargados ceden a los pedidos de llevar algo para devolverlo después por lo que, en estas condiciones, la acumulación de ganancias o el incremento de

capital son difíciles. En esta línea, los siguientes testimonios se refieren a la circulación del dinero en las comunidades:

> Un comunario puede vivir tranquilamente sin plata porque no necesita comprar el arroz o el plátano. Lo único que nosotros sentimos es la falta de carne. De todos modos, la pobreza no existe. Si no tendríamos comida, no habría vida (Silvia Sita, vicepresidenta de la Asociación Agroforestal Indígena de la Amazonía Sur, AIAAS).
>
> Ahorita se puede vivir todavía sin dinero. Si uno ha producido tiene que vender su platanito, su yuquita. Por medio de eso sale la platita (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal).
>
> Para mejorar y vivir bien en la comuna lo que se necesita es tener dinero. Se necesita dinero para trabajar en grande, tener proyecto y trabajar en conjunto o ya sea individual. También se necesita dinero para venir a San Ignacio. Tenemos bastante familia y no nos alcanza. Ahora los comunarios ya piensan en producir en grande para así adelantar (Pura Menacho, presidenta de mujeres del TIM).
>
> En parte se siente que la gente de las comunidades no tiene plata; no puede vivir. Antes, mi abuelo trabajaba su chaco libremente, sembraba. Tenía de todo sin necesidad de que le diga que yo quiero trabajar y usted me pague, se pagaba con los mismos productos. Ahora extraño eso, todo ha cambiado (Silvia Sita, comunaria de Litoral-TIMI).

La economía indígena se caracteriza, particularmente, por la integración de la unidad productivo-familiar con la unidad de consumo familiar. Las decisiones en las dos esferas (de producción y de consumo) están intensamente interrelacionadas, precisamente porque la familia destina directamente parte de su producción al autoconsumo familiar.

En la comunidad, se define la familia como todas las personas que viven habitualmente en la misma vivienda, comparten la misma comida y, fundamentalmente, realizan conjuntamente las labores productivas de cuya producción se benefician. Esta definición interpreta el concepto de la familia en un sentido amplio, sin hacer referencia particular a relaciones de parentesco. La definición de la familia es más bien funcional y hace hincapié en la corresidencia de los miembros, lo que

implica que la familia no necesariamente debe estar compuesta de personas emparentadas. Sin embargo, en la práctica, la familia indígena es generalmente nuclear y está integrada por una pareja con sus hijos, a veces incorporando miembros de la familia extensa (por ejemplo, padres o hermanos de la pareja, nietos, sobrinos, etc.).

Respecto al papel del dinero en el marco comunal, la vida de las familias se asegura, en lo referente al acceso a bienes, en tanto se mantiene la capacidad de cultivar y proveerse de los recursos naturales, circunstancia en que el dinero tiene poca incidencia en las necesidades de la vida diaria, salvo ocasiones especiales como la fiesta comunal o el inicio de clases y en emergencias de salud o viajes imprevistos. Sin embargo, esto no significa un rechazo al dinero en sí mismo, ya que en otras circunstancias, éste es un elemento necesario para restaurar el equilibrio material o corporal.

3.5. Producción como proceso y como valor

Según las definiciones sociales, es poco usual la idea de sentirse productor en el sentido conocido de la economía siendo más común la percepción de asumirse como proveedores. En este sentido, se provee mejor en la medida en que las condiciones del medioambiente, clima y lluvias ayudan; factores sobre los cuales antes dicen que se tenía mejor control y que ahora sobrepasan las previsiones mientras que los "artificios" que manejaban tienden a variar.

Actualmente, los cambios climáticos tienden a afectar la capacidad de producir los elementos que hacen al *Vivir Bien* y que son, básicamente, los cultivos y chacos, la cacería y la pesca accesible y la crianza de animales con sanidad. La alteración del comportamiento climático, traducido en inundaciones recurrentes durante estos últimos años, es objeto de preocupación generalizada en el municipio y, especialmente, entre los sectores productivos tanto pequeños como empresariales de la zona. Las pérdidas ocasionadas por las inundaciones en el área rural de San Ignacio de Mojos están relacionadas, en mayor medida, con la pecuaria y la agricultura y han merecido la atención de autoridades departamentales y nacionales en coordinación con la cooperación internacional.

> Lo que estoy trabajando ahorita es una hectárea. Estoy haciendo mi chaco. Lo que estoy haciendo es sembrar realmente arroz, plátano, yuca y maíz, y ponerme un poco de verdura

> también que se da. Y caña también hay que sembrar y estoy sembrando, así de a poco. Siempre hay algún riesgo, digamos siempre que los animales hacen desastres pero hay que combatirlo y también de todas maneras pedirle a Dios, realmente, que nos vaya bien con nuestro sembradío porque él es el que nos da y el que puede hacer todo. Uno lo hace su trabajo con la bendición del señor y el señor le ayuda en todo y las cosas salen bien (Valeriano Matene, comunario del TIM).
>
> Cultivamos sólo con lo que cae del sereno, del cielo, con eso nomás se mantienen las plantitas. Realmente, en el riego nadie nos colabora, no hay ayuda. Cuando tenemos nuestro tomate, cebolla, nuestras verduritas, tenemos que bregar para cuidar las plantas (Julia Noza, comunario de Puerto San Borja).

En el ámbito de la comunidad, producir es querer, agradecer a Dios, nombrar a las cosas con cariño como parte misma de la familia, del cuerpo de uno. Por eso, los comunarios se refieren habitualmente a sus productos del trabajo casi siempre en diminutivo: la “yuquita”, la “agüita”, el “choclito”, productos que se sienten parte de uno con la bendición de Dios.

> Realmente, cuando el arroz da bien se alzan unas 100 arrobas de una hectárea. Cuando tenemos arroz más que todo es para la casa y para los animales nomás. Cuando vendemos unas 20 o 30 arrobas es para comprarnos ropa o cualquier otra cosita, como la manteca o azúcar. Todo eso necesitamos. En eso utilizamos el saldo del arroz. En el tiempo de arroz se pone hasta Bs 25 la arroba; más no quieren pagar porque lo hallan muy caro (Norberto Salazar, comunario de Puerto San Borja).

En este contexto, las familias de las comunidades indígenas de Mojos, una de las zonas más castigadas por las inundaciones catastróficas y “no normales”, como dicen los comunarios. Se están proponiendo estrategias productivas de corto y largo plazo, dirigidas a reducir su impacto, tales como el manejo de las temporalidades climáticas de siembra. Esta técnica consiste en desarrollar siembras tempranas cuando las señales de la naturaleza indican temporada de lluvias tempranas y siembras tardías cuando dichas señales indican temporada de lluvias tardía, de tal modo que se elude la sequía y se anticipan las inundaciones.



Un comunario tejiendo una canasta para guardar alimentos.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Por otra parte, en el marco de dichas estrategias, las familias indígenas están pensando en la necesidad de construir alturas artificiales para inundaciones y sistemas de riego para sequías. Estas estrategias constituyen respuestas de adaptación al cambio climático. En el caso de las alturas artificiales se trata de una respuesta actual que se corresponde con las antiguas construcciones de lomas de asentamiento y resguardo.

> El año pasado cultivamos una hectárea y este año recién estamos empezando a rozar lo mismo. Sembramos principalmente arroz y maíz. Solamente sembramos en las lomas para evitar las plagas. Los terrenos de acá no son iguales que los terrenos de arriba que son planos y altos. Para sembrar tiene que ser un terreno parejo. El arroz sólo produce 100 arrobas en una hectárea porque no da bien, debido a las plagas. Los capiguaras y los pájaros se comen el arroz. Entonces, sólo un poco nomás sacamos. Un poco vendemos o cambiamos con carne y otras cosas. Se vende para comer. No hay control de estas plagas. Antes no era así, no se comían el arroz ni los plátanos. Ahora, cada vez hay más plagas (Elsa Noco Semo, comunaria de Puerto San Borja).

Las inundaciones cíclicas, si bien son un fenómeno característico en la región amazónica con el cual han convivido durante miles de años las poblaciones indígenas enfrentándolas mediante sistemas de manejo hidráulico desarrollados en las llanuras inundadizas de Mojos, en las dos últimas décadas éstas se han constituido en un riesgo con múltiples efectos en la economía y en la organización social de las comunidades, superando las estrategias comunales de adaptación. En consecuencia, las inundaciones han afectado a la estabilidad de las economías locales, causando pérdidas en la base productiva e influyendo en los procesos migratorios hacia localidades urbanas y, en algunos casos, hacia espacios rurales fuera del municipio.

Al mismo tiempo, los efectos negativos de las inundaciones han determinado el incremento de la cooperacion internacional de asistencia de emergencia con la distribucion oportuna de alimentos e insumos agrícolas a las familias rurales. Aunque son valorables por su carácter humanitario, sin una adecuada estrategia de acompañamiento hasta la recuperacion integral de la base productiva, las iniciativas de la cooperación conllevan riesgos de reactivación de prácticas de asistencialismo y dependencia alimenticia que, además, pueden desincentivar la participacion comunal y familiar en las actividades del *Vivir Bien* pues éstas dependen, en el fondo, de su propia autonomía.

Sin embargo, las inundaciones y las sequías son dos caras de una misma moneda: los fenómenos climáticos. Así, en la comunidad de Puerto San Borja del TIM se insiste en que la sequía es el gran problema actual y que, según sus pronósticos, lo seguirá siendo durante los próximos años. Aunque las inundaciones fueron catastróficas en 2008, se argumenta que las comunidades tienen mayor experiencia de adaptación y convivencia con las aguas. La sequía está provocando una serie de efectos que repercuten en la organización del trabajo familiar y en los ritmos productivos. Por ejemplo, según dicen, el horario de trabajo en el chaco tiene que suspenderse a las 10 de la mañana ya que el calor y el calentamiento de la tierra sofoca excesivamente. Los testimonios señalan que antes no era así por lo que identifican este fenómeno como un indicador del cambio climático. Lo mismo sucede con otros fenómenos como el resquebrajamiento de la tierra de los chacos y la excesiva sequía de los ríos, situación que además dificulta el acceso al agua para el consumo humano.

Las familias ya integran como parte de sus preocupaciones la necesidad de dar respuesta al cambio climático, combinando propuestas y acciones de emergencia con otras iniciativas de largo plazo. Así, en

primer lugar se plantea y valora el aporte de alimentos que les llegan durante las emergencias pero, por otro lado, se demanda un apoyo más estructural como la construcción de infraestructura a suficiente altura, los sistemas de riego y la recuperación de tecnologías antiguas como los camellones para enfrentar los efectos de las sequías e inundaciones.

Los ciclos de inundaciones y sequías fluyen con insistencia en la percepción de los actores comunales y también de los actores municipales. Sin embargo, se coincide en considerar a la sequía como el fenómeno más pernicioso en el presente y en el futuro. Se señala que las inundaciones forman parte de las culturas indígenas desde épocas pasadas, aunque ahora su carácter catastrófico ha desbordado las previsiones y los sistemas de adaptación, como ocurrió en 2008.

Por lo tanto, como se ha señalado, la sequía se presenta como el fenómeno más preocupante generando problemas de abastecimiento de agua tanto en las comunidades ribereñas como en las que se encuentran en islas de bosques (en zonas de altura, generalmente alejadas de los ríos). Así, se percibe la reducción drástica del caudal de algunos ríos más allá de los límites normales; hecho que no sucedía en otras épocas. Ahora, los ríos y arroyos prácticamente se secan perjudicando la posibilidad de la navegación en períodos largos, lo cual a su vez hace más difícil el traslado de los productos del chaco. Es necesario apuntar que los chacos familiares, generalmente están instalados en lugares de ribera pero alejados del lugar de la vivienda, trasladándose de un lugar al otro en canoas por el mismo río.

Como ejemplo de la sequía, se señala que el arroyo Wirico —que cruza por San Ignacio de Mojos y serpentea por todas las comunidades de la TCO-TIM— cada vez tiene menos agua para el uso doméstico (alimentación, lavado e higiene personal) de las familias que se ubican en esta zona. Comparativamente, se afirma que en épocas pasadas este arroyo incluso servía para navegar en pequeñas canoas. Algo similar sucede con el río Sécure que limita la TCO-TIPNIS en el municipio de San Ignacio de Mojos. Al igual que otros ríos de la zona, el Sécure —que hasta hace 10 años era navegable durante todo el año— ahora permanece sin agua desde junio hasta noviembre, provocando el aislamiento de más de una docena de comunidades que no tienen otra vía de comunicación que la fluvial hacia los centros urbanos. Varios entrevistados se refieren a los efectos del cambio climático:

> El tiempo ha cambiado. El sol calienta más. No es como en los años pasados. En cuanto al sol, yo ya no puedo trabajar mi chaco. Siempre trabajo bien de mañanita y cuando ya está altito el sol me vuelvo. Me levanto a la seis, preparo mi desayuno y a las siete ya estoy de ida a mi chaco. Cuando a las nueve está caliente el sol y otra vez vuelvo a mi casa, ya no puedo aguantar. Más antes yo aguantaba el sol hasta las 12 del mediodía y me venía a cocinar; ahora ya no puedo aguantar el calor del sol (Lino Mole, comunario del TIM).

> En este tiempo seco cuando siento más caliente el sol me siento y me pongo a trabajar cualquier cosa como a ensartar collar. Me pongo a ensartar mi collar o a costurar porque ya no aguanto el sol. Ya no puedo lavar mi ropa tanto así por montonera. Yo lavaba montón de ropa, ahora ya no porque a mi edad ya estoy delicada. Para eso ya es mi hija que me ayuda a trabajar, a lavar mi ropa y yo cocino nomás porque es en la sombra. A veces me voy a picar leña, pero ya no es igual como cuando era joven que podía alzar peso. Ahora me hace daño (Josefa Caity, comunaria).

> Por el sol que ya no podemos trabajar tanto el chaco, es muy caliente. Estamos preocupados, nosotros cómo iremos a vivir más en estos tiempos. Lo que nos han contando los abuelos es que después de este tiempo va a ser más y más caliente, y después ya no va a ver sol, se va a acabar el sol. Va a ser la oscurana porque el sol se va a cansar. Pensamos que ya nos vamos a terminar las gentes, todos, porque no se va poder trabajar nada porque va a ser la oscurana. La gente va a estar muriendo porque ya no va a haber luz para ir a buscar la vida. Ahora nomás la calor no aguantamos, cómo será cuando no haya sol, ya no vamos a ver (Elsa Noco Semo, comunaria de Puerto San Borja).

Por eso son pertinentes los planteamientos de las familias y de la comunidad de Puerto San Borja al priorizar medidas orientadas a contrarrestar los efectos de la sequía, con la construcción de aguadas, sistemas de riego y pozos semisurgentes. Sin embargo, la comunidad tampoco deja de lado su preocupación por tomar medidas respecto a las inundaciones, considerando que ahora sus efectos son mayores dado el incremento del caudal de los ríos y su expansión por todas las zonas del municipio de Mojos. En este sentido, son válidas las

propuestas de construcción de lomas artificiales, la recuperación de camellones y el alambrado de los chacos, que apuntan a resguardar la capacidad productiva y el acceso a los alimentos. Los camellones son una tecnología nativa prejesuítica aplicada por los asentamientos originarios de los Llanos de Mojos que estaba orientada a lograr espacios de producción agrícola en zonas de pampa, con acceso al agua, a los peces y que incluso, adicionalmente, daban lugar a pequeñas vías de navegación.

La construcción de zonas de altura se justifica por la importancia de contar con espacios de emergencia para trasladar a los animales cuando las aguas exceden todas las posibilidades de control de los comunarios. La construcción de lomas es otro componente de la tradición mojeña, habiéndose reportado en los Llanos de Mojos más de 60 mil lomas artificiales construidas con este fin en épocas premisionales. Por consiguiente, es coherente que las familias planteen la construcción de lomas pero esta vez aprovechando la tecnología y maquinarias modernas pero manteniendo la misma función. Además, al construirse zonas de altura se crean alrededor de las lomas reservorios de agua que sirven para el consumo humano y de los animales.

Por los datos que muestran los entrevistados y por reportes realizados sobre otras comunidades del municipio, se conoce que los problemas son similares. Por un lado, la presencia de las inundaciones catastróficas ha desestructurado los sistemas productivos de las comunidades, ha provocado la pérdida de la producción de varios chacos, mortandad de animales menores de cría, ganado vacuno, fauna y peces. Todos estos fenómenos que se han registrado en una proporción que va “más allá de lo normal” han generado un debilitamiento de sus capacidades de acceso y provisión de alimentos, en los meses posteriores a las inundaciones, en el período de diciembre de 2007 hasta febrero de 2008. Aunque la ayuda humanitaria de emergencia permitió subsanar temporalmente las necesidades de alimentación de la población, cabe señalar que la preocupación permanente apunta a contar con soluciones más estructurales que permitan desarrollar en las mismas comunidades capacidades de respuesta a los fenómenos climáticos. Varios entrevistados reflexionan sobre los efectos de las notables variaciones del clima en la producción agrícola:

> Nosotros, a partir del año 2000, estamos trabajando la agricultura en las comunidades. Estábamos bien hasta que llegó la inundación del 2007 y de ahí sufrimos un fracaso. Para

reponernos y poder seguir adelante hemos tenido que lograr ayudas de las ONG.

Antes cultivábamos maíz, yuca, frijol y hortalizas. Hoy estamos sembrando sólo arroz porque el terreno sólo da para eso. A partir de la inundación sólo cultivamos eso.

La cosecha de maíz ha tenido fallas. Pese a que ha sido sembrado a su debido tiempo y la semilla fue donada a tiempo, no ha habido buenos resultados. Lo único bueno que hemos tenido es el frijol que está agarrando lo suficiente y, últimamente, otras donaciones como la del maíz y el poroto. Eso está en crecimiento, está madurando. La hortaliza también está dando bien.

La forma en que producimos no daña al medioambiente porque no hacemos deforestaciones grandes, no utilizamos químicos (Aide Ortiz, presidenta Subcentral Cercado Río Mamoré).

Desde chico mi padre me enseñó a trabajar. Lamentablemente, nosotros aquí en Mojos hemos sido individualistas para trabajar pero bien cuidadosos para cultivar la tierra porque ya se ha visto en otros lugares. En Santa Cruz utilizan químicos, aquí nosotros no matamos la tierra porque cuidamos la madre tierra. Nosotros carecemos de carne pero nos buscamos la cacería de ciervo y la pesca. Si no cuidamos nuestras tierras vamos a fracasar (Lino Mole, exdirigente de San Ignacio de Mojos).

3.6. Intercambio y reciprocidad

El intercambio y la reciprocidad son todavía fundamentales en los modos de *Vivir Bien* de las comunidades de Mojos. Por ello mismo, cuando se piensa en ayudas, en políticas de incentivos de inversión, créditos y capitalización con fines de mercado, es necesario observar los factores culturales que operan en las lógicas de los grupos y familias indígenas.

En este sentido, se intercambia para complementar y no para capitalizar. El consumo es el fin y no así la reproducción de la fuerza de trabajo para producir y vender, que es la lógica del receptor en el caso de las estancias ganaderas, por ejemplo. En este contexto, es pertinente la idea de la presencia de un espacio de los intercambios y otro de las reciprocidades, ambos funcionando en complemento,

incluso en el nivel comunal. Este hecho es importante a la hora de proponer apoyo al desarrollo, ya que se tendría que partir de definir en cuál de los territorios se aporta; lo que a su vez exige coherencia con lo que se ofrece como iniciativa. Así, en el caso de los ignacianos y trinitarios, el Cabildo es el espacio idóneo y vigente de la reciprocidad, donde se comparte, se da y se recibe, a su vez el *sobaqui*[6] en el caso de los chimane.

Tanto la reciprocidad como el intercambio están vinculados con el don y la abundancia. En este sentido, el testimonio de Sixto Bejarano, dirigente ignaciano de la comunidad La Argentina (TIMI) y expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos, se refiere a estos conceptos a partir de la figura de su abuela, doña Lorenza Congo.

> En el mundo indígena no hay la palabra “pobre” y eso me da un mensaje de que nuestros abuelos no conocían la pobreza y que somos nosotros los que la estamos haciendo, teniendo recursos naturales, culturales. Mire si mi abuela no conocía ni una sola letra, ¿cómo tenía para compartir con su pueblo y su familia? Si ella fue rica por qué yo no puedo serlo con mis hermanos indígenas, si todos nuestros abuelos tenían lo suficiente. Mi abuela no solamente compartió su inmueble sino que también sus bienes económicos. Mi abuela ponía sus medios de transporte para hacer el llenado de calles. Lamentablemente, siempre hemos sufrido el abuso y el despojo; la fueron engañando. Cuando había fiesta era en la casa de mi abuela, ella corría con todo lo logístico como la alimentación y la bebida. Compartía su riqueza con su gente. Ella era, además, una autoridad natural de su pueblo. Eso lo he continuado yo que represento no sólo a mi gente sino a toda una jurisdicción. Lo poco que he ganado, créame, siempre lo he compartido. Llevo el mismo espíritu que mi abuela. Ella tenía un pedazo de tierra y ahora nosotros tenemos los territorios indígenas. Tenemos las condiciones para mejorar nuestras vidas e igualar a nuestros abuelos (Sixto Bejarano, expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos).

6 Este término se refiere a una institución comunitaria que consiste en un espacio para compartir, hablar de la familia y de la vida misma.

> Bueno, para sustentar el hogar está la agricultura. Por eso, tengo que moverme, irme a pesar, o cazar y mover ahí para tener otro trabajito. Lo principal es la agricultura. Aquí, la cacería está lejos. Uno se va todo el día y a veces se trae o a veces no se trae nada y es día perdido; los bichos se van lejos, se van a las bajuras, a los chaparrales donde hay agua. En la altura no se los topa y se van lejos y en ese tiempo uno sufre falta de carne (Participante en reunión grupal).
>
> Siempre están los vecinos y lo ven llegar a uno con su tatú, jochi o taitetú. Te ven, corren y te piden: "Por favor, súplame, súplame…" Y ahí uno tiene que suplirle, no puede uno mezquinar a la gente, y uno como cazador queda con un *pedacingo* ahí y ya para el otro día no tiene uno, por hacerle el favor al vecino (Cristóbal Carrillo Yapuenda, comunario Puerto San Borja).

Estos elementos asociados a compartir, al intercambio y a la reciprocidad influyen también en las iniciativas de carácter económico y financiero. En este sentido, como señala una investigadora de estas lógicas, Patricia Tudela, del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) del Beni, según las experiencias que ha habido en Mojos, las iniciativas basadas meramente en los principios occidentales sólo van bien mientras permanece en el lugar la institución encargada porque en el momento en que ésta se retira el emprendimiento decae. De acuerdo a Tudela, esto sucede porque el funcionamiento de los créditos rompe con la lógica indígena.

Un ejemplo son las pulperías en las comunidades donde trabajaba el CIPCA. Según Tudela, los comunarios pedían que les fíen y esto no se les podía negar porque existía la necesidad. Sin embargo, el sentido de fiar en la lógica indígena no implica necesariamente el pago o devolución puesto que se basa, sobre todo, en un sentido de solidaridad frente a la necesidad. Por eso, al final fracasan los negocios comunales. Cuenta Patricia Tudela que algunas pulperías sí dieron resultados porque aprendieron de la lógica occidental aunque al final sus administradoras se hicieron odiar con sus vecinos ya que éstos decían que sólo les interesaba el dinero.

Otro ejemplo de Tudela que contrapone la visión puramente mercantil frente a la lógica de la comunidad es una experiencia del CIPCA que con buena intención introduce una variedad de arroz mucho más

"rendidora[7]", es decir, que producía más. Sin embargo, para el productor esto implicó sembrar menos porque, ¿para qué iba invertir más trabajo si más allá de las necesidades de su familia no podía cultivar puesto que no podía contratar personal? Ésa es la característica de la economía indígena que tiene sus propios límites y que se basa en las necesidades y el aporte familiar. Este tipo de fenómenos también están asociados a prácticas económicas distintas, como el intercambio o cambalache que, según el siguiente testimonio, todavía pervive en las comunidades:

> Eso de dar una cosa por otra es tradición, la verdad que allá (en la comunidad) se cambia; es el cambalache. Por ejemplo, yo cazaba y cambiaba en la comunidad (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal).

En todo caso, no se puede hablar, de ninguna manera, de subsistencia en la producción familiar como suele hacerse en ciertos informes y percepciones urbanas que reducen a una supuesta falta de iniciativa para tener, acumular y vender, por el hecho de que se produzca solamente para el consumo familiar. Al indagar en los argumentos de los comunarios indígenas se puede percibir una lógica racional en relación al tamaño de la producción económica, que toma en cuenta las variables de transporte y acceso fácil al mercado según la prioridad de la alimentación familiar.

Así, todas las familias producen con relación a su consumo local pero mantienen expectativas de poder vender, cuando haya carreteras que faciliten el transporte. Cuando se analizan los testimonios son visibles los planteamientos sobre caminos vecinales y mejores carreteras hacia centros urbanos como requerimientos de su *Vivir Bien*. Sin embargo, los gobiernos locales no parecen responder en esa medida, lo cual pone a las comunidades en desventaja y las hace más vulnerables. Vulnerabilidad asociada a la conservación de los ecosistemas que les permiten, como explica el siguiente testimonio, mantener la pesca y la caza para la alimentación de la familia:

> Trabajo en el chaco y con eso me sostengo porque realmente cuando el chaquito se sabe mantener también todo el tiempo

---

7 Que rinde más. Es decir, que produce más.

> no falla. También me ayudo con la pesca y con la caza y así sobrevivo con mi familia. Voy a pescar hasta cuatro o cinco kilómetros de distancia, ahí a veces consigo los pescados aunque otras veces no agarran los anzuelos porque, realmente, como dicen para la pesca es suerte. La caza es cada vez más difícil, por las quemazones que ha habido y por los destrozos de los montes y más que todo de las llanuras. A veces la gente se entra a cazar donde no debe, los mismos madereros, todos esos entran y se han acabado a nuestros animales. Por eso es que ya es escaso también porque no ha habido control ni nada. Entraban las madereras y todo el tiempo estaban cortando en los montes y se alimentaban con los animalitos del monte. La caza realmente es para consumo de la casa y también para los amigos que siempre le compran de a un pedazo, le fían (Norberto Salazar, comunario Puerto San Borja TIM).

Por ahora, en las comunidades cubrir el autoconsumo es el primer objetivo de la economía familiar pues ningún producto es cultivado pensando prioritariamente en el mercado. En este sentido, no se puede hablar de una especialización en la producción determinada por la demanda externa. La especialización monoproductiva no es una práctica dominante en estas comunidades, aunque algunas personas tienen planes y siembran más plátano o maíz, o más caña y, últimamente, chocolate pero sin dejar de lado los otros cultivos. Aunque con la visión de mercado se da prioridad a un cultivo emergente, esto no rompe la diversidad y equivalencia de cada componente, como característica del chaco.

Entre las comunidades la lógica de ocupación espacial tiene rasgos similares en el conjunto de los pueblos indígena-amazónicos de todo el Beni. Esto incluye la posibilidad de movilización interna o cambio de lugar en el área grande —ahora definida dentro de los límites de cada TCO, sea por familia o por comunidades—, una agricultura con ciclos de rotación y descanso periódico y la caza, pesca y extracción cotidiana de recursos forestales.

Sin embargo, ya se puede apreciar una tendencia a reducir los ciclos de movilización poblacional al igual que los de rotación de cultivos, ya que existe una tendencia hacia una forma de sedentarismo flexible, motivado por diversos factores como la valoración de los servicios básicos, las presiones políticas para mantenerse en un solo lugar si quieren recibir asistencia estatal e inclusive los requisitos legales de la

personería jurídica que exigen un mapa específico de la comunidad asentada en un determinado espacio. Así, desde el Estado se está produciendo una presión muy sutil para localizar a las comunidades; esto es, para ubicarlas en un solo lugar con el argumento de garantizar su seguridad jurídica y la instalación de servicios básicos.

Esta variación muestra, en cierta manera, las características del patrón de ocupación espacial, con la desaparición, cambio de lugar y formación de nuevas comunidades indígenas. Los factores que determinan esta movilización pueden ser de índole interna —propios de la relación cultura-medioambiente de los pueblos— o externa, que se relacionan con la intervención de agentes del Estado (como la policía) o con factores de presión como el narcotráfico o la colonización.

Los factores internos varían de acuerdo al origen étnico de la población. Así, entre los mojeño todavía se habla del mito de la búsqueda de la Loma Santa como motivador de la movilización poblacional, aunque últimamente la idea aparece más como una memoria latente antes que manifiesta. Otro factor motivador y con efectos visibles en los patrones de residencia son las redes familiares que actúan como determinante de la movilización interna e incluso externa. El movimiento de la Loma Santa, en su versión antigua, a su vez tiene efectos en el entorno ecológico, al provocar un movimiento cíclico evita una mayor presión sobre los recursos y frena la degradación ecológica.[8]

Específicamente, todavía hoy los chimane y los yuracaré se caracterizan por conformar asentamientos con viviendas separadas, sin un centro dominante; de una a cinco familias que casi siempre conforman un clan o familia consanguínea. Es un patrón diferente al de los mojeño y los movima. Sin embargo, factores como la necesidad de educación impulsan a un nucleamiento gradual y disimulado, es decir a reunir familias más allá de su patrón tradicional. Sobre los cambios en las comunidades y su vínculo con el mundo comercial y mercantil, discurre el siguiente testimonio:

> También hemos evolucionado, ya el indígena no solamente vive de la siembra y de la pesca. Aprendió a hacer una canoa ya para el comercio, ya no para su medio de transporte, como era en nuestros ancestros. Aprendió a cuadrar una tijera, una

8 El estudio de Zulema Lehm sobre la Loma Santa (*La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha por el Territorio y la Dignidad*) explica las funciones del movimiento.

> viga, no solamente un palo redondo rústico para hacer nuestra vivienda sino también lo aserruchó el palo para el comercio, ni siquiera para él. Hay que sentarse a conversar con los compañeros de cómo administramos los recursos naturales del territorio, mucho más ahora con las autonomías (Sixto Bejarano, dirigente ignaciano de la comunidad La Argentina, TIMI, y expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos).

Al fin, los cambios en la forma de agruparse y vivir, influyen también en la alimentación. Así, actualmente, para las comunidades, la fuente principal de proteínas es la carne pescado y, en segundo lugar, la de animales silvestres pero cada vez con menos frecuencia de consumo semanal. Además, se está generando una nueva escala de valoración de las especies de caza, de acuerdo al tipo de ambiente donde está asentada la comunidad. Esto suele implicar un menor consumo de carne silvestre y un reducido consumo de carne de vaca, por la dificultad de acceder a lugares de venta. En cambio, como se ha señalado, la carne de pescado es la principal fuente proteínica completada por chanchos y gallinas. Últimamente, las familias del TIMI y del TIM vienen incentivando la crianza de ovejas de pelo como una alternativa complementaria a su sistema económico.

3.7. Lo comunitario, lo individual

Dentro de las comunidades no existe propiedad individual de la tierra. Es decir, no hay comunarios que tengan título o exijan un derecho propietario sobre las áreas que ocupan temporalmente y, por consiguiente, tampoco existe la institución de la herencia de la propiedad agraria y el derecho de enajenación. El uso y ocupación de un determinado espacio y recurso natural se organiza según normas comunales y patrones de ocupación que forman parte de la lógica de los pueblos indígenas que habitan la zona, y que se inscriben en lo que se puede considerar un sistema legal comunal también en permanente reajuste.

Sin embargo, desde el reconocimiento de la condición de TCO está surgiendo otro conjunto de normas externas a lo comunal (usando las restricciones externas, es decir, las leyes) que provienen, por una parte, del Estado y, por otra, de las organizaciones supracomunales (restricciones internas, estatutos territoriales) que también "legislan" partiendo del marco legal estatal. Por ejemplo, en algunos territorios

(como en el caso del TIPNIS) se dispone de la zonificación de áreas de uso, áreas de reserva y áreas de amortiguación. En este caso, esta cuestión es más visible porque se trata de un Parque Nacional. No obstante, también en los territorios TIM y TIMI se ha avanzado en este sentido. En cada TCO, todos los pueblos que la conforman tienen los mismos derechos respecto al acceso a los recursos naturales, incluyendo la definición de los lugares de asentamientos humanos respecto a los que no existe una restricción diferenciada por cada pueblo o habitante.

En consecuencia, cada comunidad, sea de algún pueblo específico o sea multiétnica, tiene flexiblemente señalada o conocida su extensión territorial pero sin un límite físico definido, mientras que internamente cada una aplica criterios de aceptación de nuevas familias que quieren habitar en la comunidad. En ningún caso se vende el lugar a la nueva familia, siendo la validación de su ingreso una función de las reglas comunales, sostenidas en la voluntad de vivir en comunidad y en un sentido de pertenencia cultural.

Por ello, no es posible definir el tamaño de la propiedad individual o familiar porque no existe este tipo de propiedad. Si bien es posible determinar el tamaño de las tierras de cultivo que cada comunario tiene (chaco y huerta que en promedio llegan a una hectárea) no se puede hacer lo mismo respecto a los bosques que también ocupan para proveerse de ciertos recursos. Excepto la producción del chaco que es de carácter familiar, el uso de los recursos de flora y fauna, bosque, pampa, lagunas y suelos es comunal, basado en su patrón de uso y normas internas.

Como se hizo referencia, con la aplicación de la forma de TCO se inició la gestión territorial que conlleva normas que definen cambios en la forma de acceder a los recursos, no siempre bien vistos por los comunarios, en tanto inciden en su libre disposición de los mismos. Años atrás, en las comunidades el acceso a los recursos era libre, en tanto se destinaba al consumo familiar y no se necesitaba pedir permiso para realizar el aprovechamiento de los recursos comunales. Sin embargo, actualmente, se han difundido y aplicado regulaciones territoriales, adaptadas en el marco de la generación de gobiernos supracomunales y en la integración de normas ordinarias estatales referidas a usos de estos recursos.

Respecto a los indígenas urbanos, parte de muchas familias étnicas conforman barrios. Estos indígenas urbanos no tienen un reconocimiento explícito como propietarios de los territorios indígenas, a no ser que mantengan la posesión de un chaco en uso o la residencia de

un familiar en una determinada comunidad. Si alguna familia urbana de origen étnico decide insertarse en los ámbitos rurales de las comunidades deberá recibir el aval de la organización comunal y cumplir los requisitos del asentamiento.

Los territorios indígenas son colectivos, inembargables, inextinguibles, indivisibles, no enajenables y libres de impuestos. Se les reconoce también, legalmente, el acceso directo a los recursos renovables que poseen. Sin embargo, las comunidades deben cumplir con los procedimientos de la Ley Forestal si realizan un aprovechamiento comercial de la flora o de la fauna, como es el caso de los saurios. Los propietarios de estos territorios son todas las comunidades que lo habitan representadas por sus organizaciones como personas jurídicas legalmente reconocidas.

En este sentido, no existe propiedad privada familiar, y las familias son dueñas de sus chacos y productos pero no de la tierra. Por otra parte, también se reconoce a los propietarios de los barbechos (chacos en descanso) pero sólo de aquellos que se encuentran cerca del asentamiento donde viven, ya que cuando el asentamiento se traslada a otra zona, generalmente los barbechos se abandonan y son más bien considerados de una colectividad mayor y, en definitiva, de cualquiera de los grupos étnicos con presencia en el área.

Los mojeño se diferencian de los chimane y yuracaré porque en su sistema socioproductivo la agricultura es importante aunque, actualmente, la actividad de mayor énfasis en sus expectativas es la pecuaria. En términos relativos, el sistema socioproductivo de los mojeño es quizás el más vulnerable, debido a que no desarrollan una gama tan amplia de estrategias de vida como los yuracaré y los chimane. Sin embargo, esto se lo puede relativizar si se considera la mayor "habilidad" de los mojeño para insertarse en actividades laborales por contrato, como los trabajos en estancias, de funcionarios públicos (profesores, enfermeros o políticos) y como promotores y técnicos indígenas. Esto ocurre porque los mojeño tienen más recursos técnicos adquiridos por su acceso a centros urbanos o a capacitación escolar.

Por otra parte, el aprovechamiento forestal maderable y no maderable con fines comerciales es una de las principales vocaciones de las comunidades en las TCO, aunque actualmente sólo hacen aprovechamiento doméstico. Sin embargo, hubo experiencias de manejo forestal con fines comerciales en las comunidades de Chontal y Litoral del TIM, como también en el río Sécure del TIPNIS. El elemento más claro y central en la visión de los comunarios es convertir a las

comunidades en los principales actores responsables de aprovechar las potencialidades naturales de la zona. Es importante destacar este elemento porque también se lo vincula con sus efectos directos en aspectos como la salud, la educación y la situación de los niños, o sea, se le asigna un papel en las condiciones de vida de los comunarios. El planteamiento de las comunidades de reivindicar su lugar en la gestión de los recursos naturales se basa en las experiencias negativas que tienen actualmente con relación a los beneficios obtenidos a través del nivel supracomunal.

En suma, en términos socioculturales y socioeconómicos, el intercambio sigue siendo de gran importancia en las comunidades indígenas, aunque no se dispone de datos cuantitativos que midan su alcance. En las estancias y centros urbanos, los indígenas cambian sus productos por manufacturas y otros artículos. Por otra parte, la reciprocidad entre familias —principalmente entre familias con parentesco— respecto a productos agrícolas, a la caza y a la pesca, es otra práctica de gran relevancia, aunque en ámbitos urbanos es posible que su importancia haya disminuido debido a los cambios en las estrategias para producir y generar ingresos. Un comunario sintetiza así la vida en la comunidad:

> Se vive bien en la comunidad pero la necesidad de las luchas ha alterado los tiempos, es la diferencia que hay ahora… Pero la inteligencia ha avanzado con la capacitación (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Actualmente, las relaciones de las comunidades con el mercado varían de acuerdo a distintos factores: las facilidades de las vías de acceso, las redes familiares, la presencia de actores productivos en el lugar o en cercanías y la influencia de las ONG. En todas las comunidades existe una modalidad de inserción al mercado, aun sea precaria, pero además hay expectativas de ampliar esta inserción, incluso entre las comunidades más alejadas. Sin embargo, la participación de las comunidades es baja, por lo que no se ve su influencia en el aprovechamiento de los recursos naturales. Por esta razón, se mantiene aún una amplia gama de formas de uso de los recursos naturales sin que prevalezca una específicamente.

Lo comunitario y lo individual funcionan como complemento en las comunidades, mientras no interfieren factores externos. A veces, la no comprensión de lo que implica cada uno de esos ámbitos puede

llevar al fracaso de iniciativas de apoyo local —promovidas por actores externos— y, lo que es peor, a condenar las actitudes internas —comportamientos, formas de responder a los compromisos— etiquetando a los comunarios como poco cuidadosos en sus futuros compromisos.

Así, se escucha decir a técnicos y autoridades que, por ejemplo, dotaron chanchos a tal comunidad y que desde la primera fiesta se los fueron comiendo, de acuerdo a sus necesidades inmediatas. Normalmente, estos comentarios no profundizan en el trasfondo de tales decisiones. Por otra parte, las donaciones a la comunidad no implican una garantía de cuidado o validez del acto mismo de cooperación externa. De hecho, por ejemplo, los chanchos no son animales de fácil crianza porque interfieren en la tranquilidad de los chacos y los huertos familiares. Además, actualmente, con la facilidad y a veces irresponsabilidad de la oferta política, de uno u otro ámbito de gobierno —nacional, departamental o municipal— se ofertan, por ejemplo, chanchos y tractores, sin reflexionar sobre su viabilidad en el contexto de las pautas culturas y medioambientales amazónicas. Sobre este tema reflexiona el expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos, Sixto Bejarano:

> El Gobierno regaló ganado a través de la CPEMB. Se decidió que se lo administre colectivamente y los mojeños-ignacianos lo distribuyeron por comunidad. Yo lo veía mejor así… Resulta que ahora, en las comunidades nuestras no ha habido responsabilidad; cuando lo recibieron, la primera noche, los compañeros carnearon dos o tres cabezas que además estaban preñadas. Ayer me encuentro con 40 cabezas, 90 no hay. Por eso creo que habría que recuperar esa responsabilidad en el manejo.

Por otra parte, la identidad de "comunario" hace referencia a ser de un lugar, vivir allí y cumplir las normas que se establecen en la comunidad. Es una identidad territorial localista de menor escala que define el acceso al territorio y a los recursos naturales de ese territorio. Sin embargo, los valores, prácticas e instituciones que constituyen la comunidad no son iguales pues varían según el origen étnico. Isidro Yujo, presidente de la CPEMB reflexiona sobre lo que se puede considerar como un buen comunario:

> Un buen comunario es sociable, amistoso, compartidor; lo que tiene siempre ayuda. Por ejemplo, la gente de los trinitarios

> comparte siempre. Si tiene lindo platanal o molienda tiene que compartir. Se lo visita e invita. Es un regalo de ánimo para esa persona.
>
> El hablar de caminos o de energía eléctrica es desarrollo para algunas comunidades. Pero puede ser también un peligro; el peligro de ir cambiando la vivencia de los pueblos. En muchas de las TCO, la gente se preocupa de mantener y no perder lo poco que tiene inclusive el idioma. La gente no habla lo que tenía que hablar. Ésa es la identidad de los pueblos. La gente se está preocupando de recuperar la lengua.

En las comunidades de origen trinitario o ignaciano, el Cabildo y las festividades religiosas son los factores que marcan la pertenencia étnica y la identidad de la comunidad. En la comunidad indígena, la reciprocidad entre las familias coadyuva a la cohesión étnica y cultural. Por otra parte, el Cabildo y las fiestas se cumplen con mayor rigor y frecuencia con el aporte en productos y recursos naturales de algunas comunidades, y el aporte monetario y en trabajo de los habitantes. En el sistema cultural indígena la forma de realizar las fiestas y el sistema de organización son elementos indisociables; ya que se basa en el sistema de cargos y funciones del Cabildo Indigenal. El valor que sustenta la importancia de la fiesta es la hospitalidad que implica dar de beber chicha y comida a todos los visitantes, organizar los conjuntos de música, de baile y el jocheo de toros, que moviliza todo el sistema organizativo del Cabildo.

3.8. Aspectos simbólicos y de valores

Hay instituciones dentro las comunidades indígenas que se han ido manteniendo en el tiempo, que no son visibles y que no se las reconoce adecuadamente en el entorno social y estatal. Por ejemplo, esto sucede con la reciprocidad y la redistribución que son los elementos que han permitido la reproducción del sistema cultural. La solidaridad, a la que se refiere uno de los entrevistados, deriva de estos conceptos:

> Si por problemas de la naturaleza, el tema de la sequía afecta a la comunidad, la solidaridad en el campo es lo que más funciona entre comunarios. Mayormente funciona cuando hay una necesidad. Si yo necesito arroz, claro que sí, me

> puedo prestar por tanto tiempo, no hay intereses. Si a mí me prestaron 10 arrobas debo devolver 10 arrobas. Hay que cumplir. No tiene intereses. Claro que uno puede dar un poco más voluntariamente (Francisco Maza, trinitario, secretario de relaciones de la CPEMB).

El tema de la reciprocidad es muy fuerte en el campo del abastecimiento porque en las comunidades no hay venta de mano de obra interna y tampoco hay contratos o pago de un salario entre ellos; lo que existe, sin embargo, son sistemas de prestación de trabajo por trabajo o de trabajo por producto que son formas de reproducción de la reciprocidad, del parentesco y el compadrazgo. En las comunidades, los trabajos comunales e interfamiliares son parte de las formas de retribución. Por otra parte, los excedentes generados por la economía indígena no están destinados a la venta sino, internamente, a los intercambios de dones a través de trueques y cambios, y del consumo colectivo. Así, hay familias que destinan una parte de su producción para el consumo colectivo o para actos colectivos como las fiestas comunales o los velorios de los santos.

En este sentido, algo típico en las familias mojeñas indígenas es tener una mesa con varios santos, vírgenes, cruces y niños. A todos se les hace una celebración y rituales, y eso implica donación y reciprocidad porque se cree que van a venir a compartir. Se trata de formas culturales instituidas en tanto no hay nada que negociar sino que se trata de cumplir y ejercitar lo que se hace por la fuerza de la tradición. Así, cabe señalar, por ejemplo, que la fiesta de San Ignacio la hacen los indígenas y no la alcaldía o los pobladores urbanos. En torno al Cabildo se organiza la circulación de comida y chicha, con productos que vienen de las comunidades.

Para los mojeño-étnicos, sea en su vertiente ignaciana o trinitaria —como también para los movima— que habitan el municipio de San Ignacio de Mojos, la celebración de las fiestas de santos y vírgenes es importante. De hecho, cada comunidad tiene su santo patrono o una virgen que por la carencia de capillas en algunos casos se encuentran en el Cabildo de la comunidad. Además, el aniversario de esas fiestas patronales es muy bien celebrado por la población que, generalmente, acompaña la jornada con bailes y bebidas alcohólicas que conllevan un alto contenido simbólico de servicio. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el denominado “maripeo”, donde la persona más querida de la comunidad hace el honor de servir chicha a cada

uno de los presentes, ejemplificando la vocación de servicio que debe poseer cada persona.



Las fiestas son lugares de comunión cultural, étnica y de manifestación de la fe católica.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Entre los mojeño, las fiestas religiosas son los momentos en que se invita y se practica la disposición a la participación comunal, el compromiso de hacer cosas juntos para dar realce a un bien común y el culto a Dios. Normalmente, se forman comisiones de responsables para ir a alguna faena en una estancia a cambio de ganado bovino para disponer de carne los días festivos, para el mejoramiento de los locales del Cabildo y la Iglesia, y para la limpieza de los alrededores de la plaza. La tarea comunal también se materializa en espacios y momentos seculares como la limpieza de los recintos escolares y la preparación de comidas para recibir visitas.

Entre los yuracaré y los chimane de la provincia de Mojos hay menos expresión folklórica de influencia católica porque tales pueblos no conformaron misiones católicas en la época colonial o más tarde. Por ello, entre estos pueblos más bien se observa una reciente (desde hace unos 50 años) influencia del discurso cristiano evangélico, sin mayor presencia de folklores o rituales.

Respecto a las instituciones, el Cabildo es el espacio fundamental de socialización del ser étnico comunal entre los mojeño y los movima

y abarca el ámbito de los aspectos culturales. Su función es articular un sentido de comunidad y un "nosotros" cultural, aunque actualmente también avanza hacia una función más política, en tanto es la institución de representación y, al mismo tiempo, el ámbito de toma de decisiones y peticiones políticas. En consecuencia, hoy en día en el Cabildo se toman posiciones sobre los recursos públicos, sobre la designación de candidatos orgánicos o en relación al cuestionamiento a los políticos tradicionales, así como sobre la organización de las fiestas religiosas y los rituales.



En las fiestas, cada miembro de la familia tiene un papel que cumplir.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Así, el Gran Cabildo de San Ignacio transita hacia un proceso de politización, es decir, de constituirse en un sujeto político colectivo. Por ello, no es casual que el 6 de diciembre de 2009 en la noche, día de elecciones generales, una vez conocidos los resultados que favorecieron a la alianza MAS-CPEMB se concentraran en la atrio del Cabildo los indígenas y emitieran discursos de alto contenido político que reivindicaban el fin de la dominación urbano "carayana" y ganadera, de una manera conmovedora por sus efectos simbólicos sobre el poder local de las élites familiares. En aquella ocasión, uno de los asistentes decía por los micrófonos a nombre de todos:

> Nunca más los "carayanas" se van a hacer ricos con la plata del pueblo. Nos toca manejar, nos toca gobernar, para aprender, para enseñar. Cien años nos vamos a quedar como ellos, carajo…

Al mismo tiempo, más allá, sentados en sus viviendas, algunos "carayanas" también decían con resignación y asombro:

> Esto es irreversible. Tenía que darse. Es que también no han hecho nada por el pueblo los mismos políticos; sólo para ellos… El pueblo no ha avanzado.

No es casual tampoco una participación activa del Cabildo en el control social del destino de los servicios eléctricos de la ciudad de San Ignacio de Mojos, asumiendo un papel de interlocutor directo en la negociación con el Gobierno Nacional. Sin embargo, los temas relacionados a las iniciativas productivas no acaban de asumirse en las organizaciones sociales como un rol más del conjunto de tareas que deben realizar en pro de la autogestión:

> Poco se mete el Cabildo en el tema productivo porque dentro de cada comunidad tienen su propia agrupación, como en el caso de los piscicultores que tienen su propia organización. Por eso, el Cabildo ya no se mete, más está centrado en lo que son los trabajos de comunidad (Ignacio Apace, corregidor del Cabildo de San Ignacio de Mojos).
>
> Todavía no hay coordinación de los cabildos, por ejemplo, con las organizaciones de productores (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Respecto al papel que tienen las subcentrales, que son organizaciones políticas con fines de gobierno, en el tema productivo de las comunidades, éste es aún de menor incidencia. Se describen vacíos, aunque se desconoce si esto es producto de su rol más político o de su escaso involucramiento con las organizaciones económicas comunales y supracomunales vinculadas a relaciones de intercambio y mercado, es decir a ese ámbito que se llama "los territorios del intercambio", donde también ahora los actores étnicos buscan incidir. Estas organizaciones económicas indígenas son relativamente nuevas pues su existencia

no pasa de una década, como sucede con la Asociación Agroforestal Indígena de la Amazonía Sur (AAIAS) conformada por productores de diferentes comunidades del TIM y del TIMI, con la Asociación Comunal de Productores Agroforestales (ACPAS) y con la Asociación de Piscicultores Indígenas de Mojos (ASOPIM) conformada por comunarios que crían peces en sus lagunas para consumo y venta.

Respecto al papel de las asociaciones productivas y su vínculo con las organizaciones indígenas, los entrevistados señalan lo siguiente:

> Muy poco hay ese relacionamiento entre actividades productivas y organizaciones. Pero en algunos casos si apoyan esa actividad, pero por lo general la subcentral está más en otras actividades (Marilu Guají, comunicadora indígena del CIPCA-Beni).
>
> La CEPMB no tiene una política dentro las relaciones productivas (Marilu Guají, comunicadora indígena).
>
> El rol de las familias sería plantear políticas productivas tanto a autoridades departamentales, municipales y nacionales pero mediante las organizaciones productivas (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).
>
> Hay ese interés de organizarse y de dar propuesta a las autoridades nacionales de cómo ellos pueden ayudar al desarrollo y la producción (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).



Bailarines en el atrio del Cabildo de San Ignacio de Mojos.

Fotografía: CIPCA-Beni.

3.9. Trabajo y género

Las familias de las comunidades indígenas de Mojos tienen un sistema de autoabastecimiento diversificado porque se permite tener provisiones de diferentes espacios (agrícola, agroforestal, pecuario, forestal maderable, forestal no maderable, artesanía, caza, pesca, transformación de productos agrícolas, venta de mano de obra).

En todos estos procesos productivos, la mujer tiene un rol importante desarrollando un trabajo silencioso pero intensivo. Se puede decir que ciertos espacios de vida económica quedarían truncados sin la participación de la mujer.



La mujer asegura la alimentación de la casa.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Sin embargo, a pesar que la mujer es parte activa de todos y cada uno de los subsistemas productivos, este trabajo no se visualiza fuera del seno familiar, ya que es un trabajo no reconocido ni valorado en su justa dimensión. Así, el uso y acceso a los recursos naturales en las comunidades está íntimamente relacionado con la división tradicional del trabajo. Esta constatación, aunque surge del estudio sobre el funcionamiento de algunos grupos indígenas del Beni, vale como modelo explicativo y predictivo para otros sectores que mayormente realizan uso de los recursos naturales principalmente para la subsistencia (Lehm *et al.*, 1999).

Por lo general, las mujeres tienen un mayor dominio sobre el espacio de la vivienda y la comunidad; dominio que se va diluyendo a

medida que las áreas se alejan del ámbito doméstico. Por el contrario, los hombres tienen mayor dominio sobre las áreas agrícolas y de recolección, siendo éste casi exclusivo en los ámbitos de caza y pesca (Lehm, Melgar *et al.*, 2004).

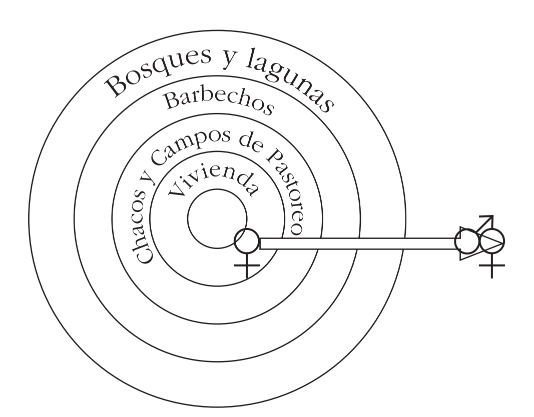
Gráfico 2. División tradicional del trabajo en las comunidades

Fuente: Lehm, Melgar *et al.*, 2004.

Sin embargo, la situación no siempre es como se muestra en el Gráfico 2, puesto que en el caso de las comunidades yuracaré y sirionó, las mujeres acceden a todos los espacios y acompañan a los hombres en las expediciones de cacería que duran varios días. En el caso de los sirionó, la pesca y la recolección colectiva de petas en el río Cocharcas muestra un ejemplo menos excluyente de acceso y dominio entre hombres y mujeres a los recursos naturales (Lehm, Melgar *et al.*, 2004).

Lo anterior tiene implicaciones en los sistemas de conocimientos y habilidades, de hombres y mujeres, relacionadas con los recursos naturales y los productos agrícolas. En el primer caso (Gráfico 2), las mujeres han desarrollado más los conocimientos relativos a las tecnologías para la transformación de los productos y recursos en tanto que los hombres están relativamente especializados en el conocimiento sobre los hábitats y el comportamiento de las especies del monte, en tanto que en el segundo caso (Gráfico 3), las mujeres compartirán con los hombres los conocimientos relativos a los hábitats y el comportamiento de las especies del monte pero mostrarán un menor desarrollo de las tecnologías artesanales y de transformación (*Ibíd.*).

Gráfico 3. División diferenciada del trabajo en las comunidades

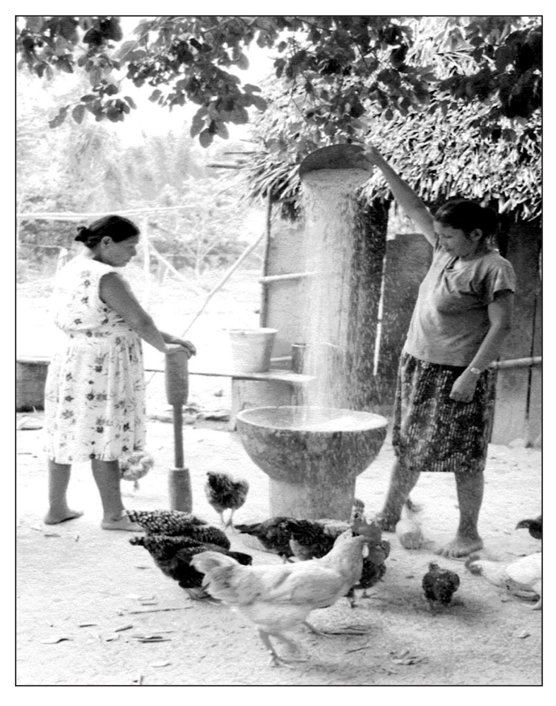


Fuente: Lehm, Melgar *et al.*, 2004.

En los cargos del Cabildo no hay el mismo número de mujeres que de hombres. Esto puede explicarse por la forma cultural en que se fue configurando esta institución que, sin embargo, ahora es sujeto de posibles transformaciones a partir de las propuestas críticas de las mismas mujeres comunarias, tal y como expresa el siguiente testimonio:

> Eso es la lucha que tenemos con las compañeras mujeres. Ellas son responsables de las actividades del hogar y también tienen que participar en las actividades de la organización. Al igual que reclaman derechos también tienen obligaciones. Por eso es que tenemos la Subcentral que es mixta, no tenemos Subcentral de mujeres porque hemos dicho que ellas tienen que aprender a desenvolverse dentro de las asambleas en las que hay de varones. Antes solamente se veía a las mujeres cuando iban a darnos un vaso de refresco o servían la comida pero ahora ya no, ahora en la planilla lo que más tenemos son mujeres. Pero en el directorio ellas no pueden cumplir por eso es que nosotros les decimos que ellas tienen que cumplir porque no les falta nada. Si las mujeres pueden agarrar una pala o un machete para trabajar entonces también pueden asumir su responsabilidad en la organización. A veces no lo hacen porque falta el apoyo del esposo (Aide Ortiz, dirigente de mujeres Subcentral Río Mamoré).

En definitiva, los roles sociales del hombre, la mujer, el padre, la niña y el niño son comportamientos esperados que orientan las formas concretas de actuar y hacer de cada uno; comportamientos construidos desde la propia cultura pero también adquiridos de la sociedad dominante. Por ello, son las mujeres quienes vienen cuestionando algunas normas o prácticas que subestiman su posición y condición, utilizando dispositivos del entorno estatal, y por tanto dejando de lado posiciones culturalistas de tipo esencial.



Preparando el abastecimiento para la familia y los animales.

Fotografía: CIPCA-Beni.

En su mayoría, las mujeres distribuyen sus tiempos en trabajos productivos, reproductivos o domésticos. Cuanto menos miembros tiene la familia, disminuye el número de horas dedicadas a la atención de la familia y aumentan las horas dedicadas a trabajos productivos. Todo esto, sin embargo, no se hace visible ni es valorado por los demás.

El sistema de autoabastecimiento de las familias indígenas de Mojos está sostenido en los cultivos tradicionales, en la cría de animales

menores, la artesanía, la caza, la pesca y la transformación de productos agrícolas, la venta de mano de obra y ahora, como novedad, la incorporación de algunos componentes alternativos en sus sistemas. La diversificación es una cualidad central en la economía indígena de los mojeño, esto además es la garantía del *Vivir Bien* frente a los efectos que pueden causar los fenómenos de la naturaleza e incluso ante la caída del precio de un producto en los mercados. Con todo, el chaco y en general el sistema de autoabastecimiento permite disponer de diferentes temporalidades a lo largo del año; hecho que no se daría si solamente se cultivasen sólo unos pocos productos.



Momentos en los que se comparten técnicas de artesanía.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Las prácticas agrícolas que realizan las familias se basan en el método tradicional de roza, tumba y quema. En las unidades productivas se cultivan diferentes productos como arroz, maíz, frejol, yuca, plátano y otros. En todas estas actividades agrícolas, la mujer participa en algún momento.

La pecuaria que desarrollan las familias de las comunidades consiste, principalmente, en la cría de animales menores: gallinas, patos, cerdos, ovejas de pelo, etc. Las principales actividades que se realizan y en las que participa la familia en su conjunto son las siguientes:

a) Los cuidados y alimentación de los animales que consiste en atenderlos desde la reproducción, ver que no se pierdan,

que no se enfermen, que no se los coman los depredadores. Además, hay que tener el cuidado de proporcionar la alimentación correspondiente todos los días. En estas actividades participan tanto el hombre como la mujer, sin embargo, ésta aporta en un 55%. Esto significa que los cuidados y alimentación de los animales, es la mujer quien toma la iniciativa.

b) La atención sanitaria de los animales consiste en mantenerlos sanos. Por lo que si se presenta alguna enfermedad hay que hacer las curaciones correspondientes. El hombre tiene mayor participación cuando la sanidad se refiere a los animales que demandan mayor fuerza física, es el caso de los chanchos. Sin embargo, la mujer tiene mayor participación cuando se trata de gallinas y ovejas.

c) El faeneo o carneo de animales consiste en carnear animales tanto para el consumo como para la venta. Esta actividad la realizan el hombre y la mujer por lo que el aporte es parejo.

d) Las actividades artesanales son un componente esencial de los ingresos familiares puesto que los productos en su mayoría se destinan al mercado. Sin embargo, también son para el uso familiar como en el caso de las canoas, el tacú, el jasayé, los sopladores, etc. La participación de la mujer está centrada básicamente en la elaboración de productos que se realizan en el hogar como las hamacas y las esteras. El hombre realiza los productos que demandan estar fuera del hogar, tales como la canoa, el tacú o la rueda de carretón.

e) La recolección y transformación de productos agrícolas como el chocolate, el chivé, la extracción de aceite de motacú, etc. En esta actividad la mujer se encarga de transformar los productos agrícolas y animales que, en algunos casos, también son utilizados como medicina tradicional.

f) En la actividad forestal-maderable las familias aprovechan la madera redonda y aserrada para construir sus casas, vigas, orcones y tijeras… También, en algunos casos, comercializan la madera. Mayormente, venden árboles parados debido a que no cuentan con motosierra para hacer el aprovechamiento. Las principales especies aprovechables son, entre otras, la mara, el palo maría, el cedro, el *ochoó*, el laurel y la piraquina.

g) La recolección de productos forestales no maderables es también importante debido a que genera un valor significativo para las familias de las comunidades. Los productos recolectados en el bosque son, entre otros, el chocolate silvestre, la perea, la miel de abejas, la leña y la hoja de motacú.

h) La cacería es la principal actividad que realizan las familias durante todo el año. De esta manera obtienen la carne para su sustento familiar. Con frecuencia, la familia consume taitetú, anta, guazo, tatú, urina, jochi, etc. La pesca sin duda es otro complemento de las actividades que realizan las familias de las comunidades.

i) La venta de mano de obra intracomunal y extracomunal no es muy frecuente en las familias de la comunidad, debido a que las labores las realizan para su propia producción. Sin embargo, cuando se sale fuera de la comunidad es común que tanto el hombre como la mujer tengan que vender su fuerza de trabajo.

j) La mujer se encarga de todas las actividades de la casa: cuidado, alimentación y atención de los niños y animales, transformación de alimentos, fabricación de aceite de motacú. Por otra parte, su participación en la elaboración de la vivienda consiste en el traslado de hoja de motacú.



La diversidad de productos del chaco es la base de comer bien.

Fotografía: CIPCA-Beni.

4. POLÍTICA

4.1. Organización política y democracia

En San Ignacio de Mojos y en los actuales territorios indígenas, desde la época de las misiones jesuíticas la única organización formal de las comunidades mojeñas era el Cabildo, considerado como la forma de organización tradicional. A partir de 1700, el Cabildo desempeña una función de nucleamiento, intermediación entre la jerarquía de la Iglesia y las familias indígenas, y de reproducción cultural y religiosa en las comunidades mojeñas, principalmente. En cambio, entre los yuracaré y los chimane no existen evidencias respecto a una organización formal pues es recientemente cuando sus comunidades forman una organización en base al corregidor como principal autoridad comunal. Estos pueblos, desde 1987, son parte de organizaciones supracomunales formadas durante los conflictos por ocupación de sus territorios.

En las misiones se elegían a las autoridades del Cabildo en un número que sobrepasaban los 20 cargos. Zulema Lehm (1999b) describe el funcionamiento de los cabildos así:

> Los cabildos constituían el gobierno local de cada misión. Cumplían una función de mediación entre los jesuitas y la sociedad indígena, organizaban los turnos en el trabajo comunal, controlaban las labores agrícolas y la conservación de la moral cristiana en el nivel familiar y también cumplían un rol central en la organización de la vida ritual y festiva de cada misión.

Actualmente, el Cabildo Indigenal ejerce funciones vitales para armonizar la vida interna de las comunidades, a través de la reproducción cultural de prácticas comunales —como el trabajo comunal, los rituales festivos, las danzas y la música nativa—, de lógicas de relación comunitarias (reciprocidad, complementariedad y redistribución), y de sistemas orgánicos (mecanismos de selección y representación, y mecanismos de toma de decisiones). Entre las funciones internas del Cabildo se pueden mencionar las siguientes:

- Organiza los trabajos comunales: limpieza de la cancha, caminos, escuela, arreglo o construcción de infraestructura y refacciones.

- Es responsable de organizar y llevar adelante la fiesta patronal y otras festividades similares realizadas en la comunidad.
- Mantiene en vigencia los sistemas orgánicos (estructura y jerarquía de los cargos dirigenciales), los mecanismos de selección y representación, así como los mecanismos de toma de decisiones (elección de autoridades por consenso, aplicación de sanciones previamente deliberadas).
- Ejerce control interno y externo de los recursos naturales en el área de aprovechamiento comunal.
- Coordina con el resto de organizaciones específicas de la comunidad.
- Resuelve los problemas surgidos al interior de la comunidad y administra justicia.
- Interviene, en coordinación con la Junta Escolar y el Comité de Salud, en los asuntos de mejoramiento de la educación y la atención de salud en la comunidad.
- Controla el uso adecuado y equitativo de los bienes de la comunidad.
- Vela permanentemente por el bienestar de la comunidad y por sus bienes.
- Facilita la coordinación y la toma de decisiones en la comunidad.

Sin embargo, el cumplimiento de estas funciones no es homogéneo en el conjunto de las comunidades ya que en algunas el cumplimiento es total mientras que en otras es parcial. Esto se debe, en buena medida, a las prioridades y a los temas o problemas que más preocupan a la comunidad aunque también depende de la diligencia o negligencia de los dirigentes de turno y, sobre todo, al grado de fortaleza orgánica de la comunidad (CIPCA, Subcentral del TIM, 2006).

No obstante, además de las funciones internas mencionadas antes, el Cabildo también ejerce funciones de representación hacia afuera (Guzmán, 2004), entre las que se pueden mencionar las siguientes:

- Seguimiento y resolución de litigios de tipo jurídico y conciliatorio en torno a la propiedad de la tierra y los recursos naturales.
- Responsabilidad de acompañar el proceso de saneamiento de tierras en el área correspondiente a la comunidad.

- Control externo de los recursos naturales en el área de aprovechamiento comunal y del territorio.
- Gestiones ante instancias diversas con relación a situaciones y necesidades comunales: educación, salud, etc.
- Canalización de demandas sociales de la comunidad ante instancias del Estado, como el municipio.
- Mantener contacto y coordinación con la Subcentral.

Por lo general estas funciones que desempeña el Cabildo Indigenal hacia fuera se cumplen en un contexto de tensiones y conflictos, puesto que se debe controlar el territorio de la intromisión de agentes económicos que en la mayoría de los casos asumen una actitud hostil. Asimismo, en las relaciones con entidades, especialmente públicas, tanto los dirigentes como las mismas comunidades están expuestas a situaciones de discriminación y exclusión, muy típicas en la zona con relación a la población indígena (CIPCA, Subcentral del TIM, 2006).

La máxima autoridad del Cabildo Indigenal y por consiguiente de la comunidad, es el Corregidor. Le siguen, en orden jerárquico y número variable de acuerdo a cada comunidad otros cargos elegibles. Los más usuales en las comunidades ignacianas y trinitarias son los de Capitán Grande, Primer Cacique, Segundo Cacique, Secretaría de Actas, Primer Comisario, Segundo Comisario. La Secretaría de Actas es un cargo de incorporación relativamente reciente en el Cabildo Indigenal que aún no está generalizado puesto que muchas comunidades prefieren la delegación de la tarea de elaborar actas al profesor de la escuela, sin que éste sea parte del Cabildo Indigenal. La oralidad es todavía el medio preferente para tomar decisiones, aprobar y difundir temas (*Ibíd.*).

Son varios los criterios que se toman en cuenta para elegir a las autoridades del Cabildo Indigenal, entre éstos: el grado de responsabilidad de la persona, la identificación con la problemática comunal, la identificación con las prácticas culturales tradicionales, la facilidad de expresión en las reuniones comunales, el buen criterio en las opiniones que se emite y la capacidad de relacionamiento con organizaciones e instituciones públicas y privadas. Sin embargo, no siempre se respetan estos criterios para la elección de autoridades puesto que están condicionados a la disponibilidad o predisposición para aceptar el cargo por parte de quienes reúnen estos requisitos. Debido a esta situación, en los últimos años se ha recurrido a los jóvenes para elegirlos como

autoridades, aunque en algunos casos no han colmado las expectativas de la comunidad debido a la falta de autoridad en su desempeño pues en una sociedad donde la edad y la experiencia son sinónimos de autoridad, los jóvenes aún carecen de ella.

En este marco se visualizan cambios en los criterios de selección y perfiles de los líderes, que se explican por una ampliación de las relaciones entre el sujeto colectivo —es decir, la comunidad— y las representaciones del Estado, sobre todo a partir de la Ley de Participación Popular y de los nuevos derechos colectivos reconocidos a las organizaciones comunales.

> La juventud de ahora está conociendo sus derechos. Por eso, ahora se animan a asumir la responsabilidad. Antes, los profesores nunca nos enseñaban temas políticos ni tampoco cuáles eran nuestros derechos. Las capacitaciones de ahora son una gran experiencia. Antes pensábamos que todo era igual, creíamos que las cosas eran como eran y que no se podían cambiar. Todo era por ley. No sabíamos cómo eran las cosas. Nadie nos contaba si nosotros como clase indígena teníamos derecho a reclamar (Silvia Sita, comunaria Litoral-TIM).
>
> Yo he visto que ahora los jóvenes son más estudiosos. Son ellos los que pueden enfrentar las cosas, pueden dialogar. Saben escribir, pueden defenderse, se hacen respetar. En cambio, el joven a veces no espera a que termine el diálogo (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exdirigente de la Subcentral del TIM).

El número de integrantes del directorio del Cabildo Indigenal es variable dependiendo de la comunidad, puesto que está definido principalmente en función a factores como la antigüedad y el número de habitantes de cada comunidad, y el grado de cohesión interna, entre otros. Cuanto más se mantiene y manifiesta la identidad étnica como expresión de la mayoría de los miembros, el Cabildo tiende a ser más visible.

Si bien, debido a la cultura patriarcal, los cargos del Cabildo tradicionalmente estuvieron ejercidos por varones mayores de la comunidad, actualmente, esta situación experimenta un proceso de flexibilización tanto en términos de género, como generacionales. Así, se puede testimoniar que en el conjunto de cabildos indigenales del territorio

algunos cargos están actualmente ejercidos por mujeres y que cada vez hay más jóvenes ocupando cargos en el directorio de las organizaciones comunales.

Respecto al factor étnico, por lo menos hasta donde es perceptible, no prevalecen criterios de valoración étnica ni en la distribución de cargos ni en la jerarquía de los mismos. Y si los cargos son ejercidos mayormente por personas pertenecientes al pueblo demográficamente predominante en la comunidad esto responde más a una correspondencia de probabilidades numéricas que a cualquier otro factor puesto que existen comunidades en las que el Corregidor es del grupo minoritario. No obstante, esta constatación no niega la existencia de algunas tensiones interétnicas ni la existencia de jerarquías étnicas en las relaciones sociales.

Entre los riesgos que debe enfrentar la organización comunal está el del "ablandamiento" de la actitud activa de los comunarios. Resulta que aunque las familias de las comunidades son muy susceptibles a los problemas, al mismo tiempo, su mecanismo de defensa consiste en eludir y alejarse del conflicto antes que en enfrentarlo. Esto implica, a menudo, que también se alejen de las obligaciones y responsabilidades orgánicas como asistir a las reuniones comunales, participar en los trabajos comunales e integrar comisiones para realizar gestiones o para hacer rondas de control del territorio.

Otro de los problemas que enfrentan las autoridades del Cabildo y de las organizaciones supracomunales es la exigencia, en términos de tiempo, que demanda el ejercicio del cargo. Por ello, en ocasiones, incurren en la desatención de sus responsabilidades familiares en el hogar, en sus cultivos o en otras actividades propias de la casa y esto los debilita en su capacidad de provisión de autonomía interna. En la comunidad no existe un mecanismo de compensación o colaboración al respecto habiendo casos en los que ni siquiera se reconocen o reponen los gastos de pasajes y estadía cuando los dirigentes deben salir en misión orgánica a San Ignacio de Mojos, por ejemplo. Esto, naturalmente, genera un desánimo en las autoridades, haciendo que el cumplimiento de sus funciones se vea reducido o que dejen el cargo, lo que a su vez incide en el debilitamiento del Cabildo Indigenal. Sobre las dificultades y avatares del Cabildo reflexionan los siguientes entrevistados:

> El Cabildo es cultural. También en las comunidades hay cabildos, corregidores. Concentra la toma de decisiones, hace

> algunas representaciones. En algunos casos ha habido corregidoras. Hay algunas capitanas grandes, pero esto es reciente (Marilu Guají, comunicadora trinitaria CIPCA-Beni).
>
> Es duro ser dirigente. Es bien sacrificado. Mira, yo tenía mis 10 cabezas de "guachas" en mi comunidad… Ser dirigente significa dejar muchas cosas. Fui dirigente, lo terminé y listo (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu y exfuncionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).
>
> Vivir en la ciudad para mí fue difícil. Al principio, al irme de mi comuna a San Ignacio, en primer lugar no tenía donde vivir. En segundo lugar, abandoné a mis hijos y a mi esposo. Como sea voy a sobresalir, decía… Más que todo como Presidenta no tenemos ningún apoyo; tampoco tenemos un salario (Pura Menacho, presidenta mujeres del TIM).

Las condiciones de la vida comunal no se encuentran en la ciudad. Por ello, se comprende el agobio del cambio de sede que lleva a los dirigentes a enfrentar situaciones de mucha tristeza, como testimonian las mujeres con experiencia dirigencial que, en su caso, por sus roles de esposas y mujeres, es todavía más complicado:

> En cambio, aquí no cambian jabón, no cambian azúcar. Todo es por plata. En el campo no se necesita la plata, trabajamos y vendemos. Vamos a volver allá (Exdirigenta de mujeres del TIM en reunión grupal).
>
> Me eligieron como dirigente. Viajaba mucho y una vez fui a un taller. Llevé a mi hija, se enfermó y la perdí cuando tenía ocho años. Fue un gran dolor por lo cual dejé mi trabajo (Exdirigenta de mujeres en reunión grupal).

Además del Cabildo Indigenal y de la organización de mujeres, a nivel comunal también existen algunas organizaciones específicas sectoriales. Se trata de organizaciones que pueden abarcar a toda la comunidad o a una parte de ella. Su quehacer se circunscribe a un área determinada de actividad: educación, salud, producción, deportes, etc. Por lo general, estas organizaciones no tienen una estructura excepto cuando se trata de organizaciones económicas nacientes como la Asociación de Piscicultores Indígenas de Mojos (ASOPIM) o la Asociación Agroforestal Indígena de la Amazonía Sur (AAIAS).

4.2. Nuevas demandas, nuevas organizaciones

Las demandas de territorio en el Beni surgen con la constatación de que no existen más espacios vacíos donde buscar y reproducir formas de ocupación y de resistencia cotidianas puesto que ya no es posible la resistencia efectiva solamente a través de la huida, de la caminata y de la dispersión. Obligados por la escasez de nuevos lugares libres a donde huir y, en otros casos, por la imposibilidad de mantener los lugares reocupados como propios sin la autoridad del Estado, los movimientos locales tuvieron que ir en busca del Estado. Así, la formación de organizaciones de nuevo tipo y las movilizaciones como nuevas formas de acción surgieron por la necesidad de tener otro movimiento dada la situación de los pueblos indígenas pero no como resultado de la pérdida de vigencia de movimientos tradicionales como el de la búsqueda de la Loma Santa, sino como complementación.

En 1986, en San Ignacio de Mojos se fundó una nueva organización: la Subcentral Indígena de San Ignacio, en base a comunidades mojeño-ignacianas ubicadas cerca de la localidad urbana. A raíz de los conflictos emergentes en el "Bosque de Chimanes" por el ingreso de empresas explotadoras de madera, aquella Subcentral articuló a las nuevas comunidades de los mojeño, chimane y yuracaré que habitaban en aquella área. Desde entonces, la Subcentral de San Ignacio se convirtió en la principal organización de defensa de las comunidades ignacianas, hasta la marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990.

El principal dirigente de la nueva organización fue Antonio Coseruna, vecino de San Ignacio de Mojos, hijo de un cacique ignaciano, animador religioso del barrio Loreto, con relaciones con la Iglesia y experiencia de dirigente urbano. En 1986, dirigentes de la Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM) llegaron a San Ignacio donde organizaron una asamblea, con participación de indígenas urbanos y miembros de comunidades cercanas que, en conjunto, decidieron formar la nueva organización y elegir a Antonio Coseruna como primer Presidente. Con la Subcentral se redujo el perfil de la Federación de Campesinos que existe en San Ignacio y que involucra también a gente de origen indígena.

La Subcentral de Cabildos Indigenales del Territorio Indígena Multiétnico (TIM), creada formalmente en 1996, funciona en términos orgánicos a partir de 1988. Sin embargo, en su breve historia ha enfrentado conflictos internos relacionados con la explotación de madera, el mal uso de los dineros provenientes de la venta de madera y disputas

internas de liderazgo, que, en determinado momento, ha posicionado a las comunidades entorno a dos grupos, relativamente confrontados en torno a la explotación de la madera. Los efectos de estas disputas todavía no han sido superados por lo que repercuten negativamente en el grado de cohesión entre el conjunto de comunidades del territorio.

La Subcentral del TIM —a diferencia del Cabildo Indigenal cuya labor es más cultural— concentra su quehacer en la acción política y tiene un rol reivindicativo, contestatario y, al mismo tiempo, de negociación con el Estado. Sin embargo, esto no quiere decir que no tenga efectos en la cohesión étnica. Asimismo, esta organización es crítica y cuestiona la orientación monoétnica y, por consiguiente, excluyente del Estado, de la sociedad y, en cierta medida, de las normas vigentes en el país. En ese marco, la Subcentral del TIM tiene entre sus principales funciones la culminación del proceso de saneamiento del territorio y la integración de la pluralidad étnica en su conformación interna y en sus formas de acción.

Las relaciones entre las subcentrales y las organizaciones comunales a través de sus cabildos indigenales son valoradas, según el criterio de las autoridades comunales, como positivas. No obstante, algunas autoridades comunales creen que la Subcentral debería vincularse de manera mucho más fluida con las comunidades, especialmente a través del contacto directo. Asimismo, un aspecto que se reclama en las comunidades hacia la Subcentral es que ésta da demasiada prioridad a las relaciones con entidades públicas externas al territorio mientras se descuida el contacto directo y permanente con el conjunto de las comunidades.

Por su parte, en la Subcentral se reconoce esta situación pero, sin embargo, también se argumenta la dificultad que tienen debido a los costos, sobre todo económicos, si se tuvieran que hacer visitas y apoyo más continuos. En este sentido, se ha planteado en varias ocasiones la necesidad de contar con aportes comunales para el funcionamiento de la organización.

Por otra parte, la dificultad que tienen los dirigentes de la Subcentral para controlar los recursos naturales en el territorio es evidente pero la situación es más delicada aún por las críticas de las bases hacia aquellos, acompañadas de rumores y especulaciones que restan legitimidad a la organización. Ante esta situación, se evidencia la necesidad de que el directorio de la Subcentral adopte un papel más activo al respecto y genere flujos de información más transparente y oportuna.

Finalmente, cabe tomar en cuenta que actualmente existe un escenario político-territorial nuevo en el marco de la nueva Constitución Política del Estado que reconoce la existencia de la autonomía territorial indígena, por lo que es importante tener claridad sobre las posibilidades de ampliar las capacidades de funcionamiento del gobierno indígena en el TIM.

En este sentido, ahora ya no se define al territorio como un espacio de recursos naturales disponibles para el autoconsumo o venta sino como un escenario político en el que se elegirá un gobierno propio y se tomarán decisiones políticas respecto al territorio y a sus habitantes. Por eso la importancia política actual de los Planes de Gestión Territorial Indígena (PGTI) como orientadores de las futuras inversiones sociales por las transferencias automáticas de recursos financieros que recibirán las autonomías por parte del Estado.

Con el reconocimiento de las autonomías, las posibilidades de gestión, desde el mismo gobierno local son reales y cercanas, condición que da carácter de viabilidad a sus planes de desarrollo que hasta ahora dependían, en todo caso, de las buenas intenciones de los gobiernos municipales o prefecturales. En este contexto, la relación entre las subcentrales y la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB) se muestra en el Gráfico 4.

Gráfico 4. Niveles de la estructura organizativa indígena actual

Fuente: CIPCA, Subcentral del TIM, 2006.

Así, como se pude observar, 19 cabildos indigenales conforman la Subcentral del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y ésta, junto con las subcentrales del TIMI, del TIPNIS, de Desengaño, de Cercado, de Isiboro y de Bella Selva, conforman la CPEMB a nivel regional.

4.3. Formas de democracia comunal

Según la valoración de los dirigentes, las relaciones de las comunidades con las subcentrales y con la organización regional CPEMB son fluidas y se desarrollan en el marco de la coordinación y de un contacto permanente, lo que facilita la proyección regional de la CPEMB, incluso al nivel nacional. En el ámbito municipal, la CPEMB está consolidándose como un actor relevante y como un interlocutor válido caracterizado por su capacidad de alianza con otros sectores sociales en sus movilizaciones al interior del municipio y por su capacidad de participación política directa, tal y como sucedió en las elecciones municipales de diciembre de 2004. Todo esto no sería posible sin la participación de las subcentrales que contribuyen al crecimiento y a la consolidación de la organización indígena. Sin embargo, no se puede negar la manifestación de tendencias de liderazgo y visiones contrapuestas respecto al comportamiento de la organización, a su relación con el Gobierno Nacional y con las mismas TCO, a la definición del rumbo político y a la selección de candidatos a alguno de los ámbitos de gobierno.

Así como el Cabildo Indigenal de la comunidad cumple con funciones y tareas relacionadas con las actividades prácticas y cotidianas de la vida comunal —como canalizadores de demandas de necesidades o tareas básicas hacia el gobierno municipal y la mismas organizaciones—, las organizaciones indígenas mayores (como la CPEMB) juegan un rol más político reivindicativo y estratégico en la defensa de los intereses indígenas de la región, de la participación política y del planteamiento de propuestas y agendas regionales e incluso nacionales.

La organización de mujeres en la comunidad tiene como antecedente los clubes de madres alentados por religiosas católicas con motivo de canalizar ayuda humanitaria. Pero también constituyen espacios de aprendizaje de algunos oficios de carácter más doméstico como tejidos y bordados.



Dirigentes de los territorios indígenas afirmando su ingreso a la lucha política.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Entre las funciones de la organización de mujeres de la comunidad, destacan:

- Coordinar los trabajos con el Cabildo.
- Representar a la comunidad, en determinados temas o situaciones.
- Junto con el Cabildo, organizar los trabajos comunales.
- Realizar tareas en la fiesta de la comunidad, como cocinar y preparar chicha.
- Asistir a talleres-trabajo.
- Informar a las bases de las gestiones o tareas realizadas.
- Atender determinado tipo de problemas dentro de la comunidad.
- Acompañar en el saneamiento de tierras.
- Coordinar con las otras organizaciones de la comunidad.
- Apoyar las gestiones para la educación y la salud.
- Implementar iniciativas o proyectos productivos.

En términos operativos, pareciera ser una constante que la organización de mujeres asuma la responsabilidad en torno a la gestión e implementación de proyectos productivos de pequeña y mediana envergadura en la comunidad, como si la organización encontrara en esta función una rama de especialización orgánica. En contrapartida, el Cabildo Indigenal no se hace cargo de acciones productivas específicas de las familias de la comunidad, pero sí de acciones de mayor alcance, como los planes de manejo forestal y, sobre todo, de temas del campo cultural.

La Subcentral de Mujeres del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) aglutina a las organizaciones de mujeres de las comunidades y tiene como función principal establecer la coordinación entre las mujeres del territorio y apoyarlas en sus iniciativas económicas, en la capacitación y en su participación en diferentes instancias. Sin embargo, también es un espacio en el que las mujeres se informan, analizan y debaten sobre la problemática de la tierra, la participación política y la reivindicación de sus derechos.

4.4. Participación con identidad

Los pueblos indígenas de Mojos, principalmente los ignacianos vinculados a la localidad de San Ignacio, han participado en los últimos 10 años en un intenso proceso de politización que ha posibilitado el tránsito de sujetos o culturas folklorizadas a sujetos políticos, reivindicativos y propositivos; de agentes subalternizados a actores con propuesta política. En este sentido, la politización es un proceso de generación de sentido que consiste en añadir una dimensión política a prácticas y ámbitos que no lo tenían o de generación simplemente de nuevas prácticas y de circulación de nuevas demandas y visiones. Se trata de cargar de sentido político a las cosas que antes eran tomadas como simples adornos o folklore.

En este sentido, el proceso de politización en Mojos se inició con las acciones que antecedieron a la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 y que permitieron que los indígenas se constituyeran en nuevos sujetos interpelatorios, con nuevos desafíos, que trascienden los conocimientos y roles comunales de autoridad y liderazgo interno. Sobre las diferencias y el proceso de maduración que media entre el ejercicio de la representación de una comunidad y una Subcentral o un territorio, reflexiona el siguiente testimonio:

> Es bastante diferente administrar las necesidades y las preocupaciones, las problemáticas dentro de una comunidad, cuando uno es corregidor respecto a cuando uno es responsable de un territorio donde hay diferentes tipos de problemas en diversos lugares, y hay que conectarse con las autoridades del departamento como también con los representantes nacionales. En ese sentido, aunque estoy un poquito preocupado me siento capaz de seguir adelante y de buscarle solución a la problemática que existe en el territorio del TIPNIS.
>
> Realmente, la Subcentral del TIPNIS es bastante grande. Hay que ver la problemática de los recursos naturales, el saneamiento total de las tierras, los conflictos con los vecinos ganaderos, y bueno la colonización que contundentemente está ocurriendo continuamente. También hay algunas personas que están queriendo hacer uso ilegal de madera, por eso se está trabajando para que todos los trabajos que se hagan dentro del territorio sean a través de un Plan de Manejo y sean aprovechados por todas las comunidades para beneficio de las comunidades.
>
> Siempre hemos estado responsabilizándonos del Cabildo de las comunidades… Aunque es diferente estar como Subcentral de un territorio donde existen 63 comunidades a estar a cargo de una comunidad con 30 familias. Esta Subcentral es como si fuera una casa pero con 63 familias. Entonces, es una familia bastante grande (Isidro Yujo, TIPNIS, presidente CPEMB).

Como se explicó anteriormente, junto a las identidades étnicas, se presentan, conectadas, un conjunto de identidades opcionales. Además, en el contexto de los procesos posjesuíticos y en función de la evolución actual de las demandas y de las formas de organización, la identidad "indígena" se convierte en un eje articulación de la diversidad, sobre todo a raíz de la construcción de un "nosotros común" que se originó en la marcha de 1990.

> Todos los sectores sociales como el Cabildo Indigenal, las organizaciones y las instituciones públicas se organizan voluntariamente para poder trabajar por San Ignacio. Tenemos mucha voluntad de trabajar porque las organizaciones así nos organizamos, pero no tenemos sueldo. Mi persona, como corregidor, no recibe un centavo de sueldo, sino es que trabajo

> por voluntad. Ésa es nuestra costumbre, nuestra tradición y siempre se ha podido mantener hasta hoy. Sabemos que ya llevamos unos 319 años de vida de San Ignacio de Mojos y que el Cabildo es la primera institución, la primera autoridad (Ignacio Apace, corregidor del Cabildo de San Ignacio de Mojos).
>
> El Cabildo trabaja en coordinación con todos los sectores sociales para poder encarar al Estado y a otras organizaciones e instituciones que manejan recursos económicos como la alcaldía. Sabemos que manejan recursos y queremos que sirvan para obras; esto no se ha hecho porque todas las autoridades que están ahí solamente se sirven y no están sirviendo al pueblo, a la gente más necesitada de los barrios y tampoco a las 41 comunidades de las dos TCO o a las seis subcentrales que se encuentran en San Ignacio. Hay muchas necesidades pero ponen muchas trabas para ejecutar los recursos del municipio, nos hacen trajinar y esperar hasta que uno se acobarda y lo deja. Los dirigentes de las comunidades tienen todo el derecho como autoridades naturales de las comunidades a conseguir algunas de las demandas para sus comunas. Sin embargo, aquí se ve la falta de voluntad de las autoridades como la Subprefectura, la Alcaldía, el consejero provincial y departamental. También tenemos algunas instituciones como las ONG que trabajan en las comunidades y que coordinan con la gente necesitada (Ignacio Apace, corregidor del Cabildo de San Ignacio de Mojos).

Por otra parte, el tema de las políticas de educación ha ido también insertándose como una demanda política orientada a la participación orgánica en la gestión educativa, desde una nueva concepción de la educación intercultural para los pueblos:

> Antes era una educación aislada, verticalista: “Vos tenés que aprender de mí”. Así era antes, la diferencia ahora es que se trata de la educación comunitaria, productiva, intercultural. Lo comunitario no significa nomás que debe pensarse en el área rural. Eso significa que deben estar incluidos los estudiantes, los padres de familia y las organizaciones. Es necesario que se contextualice realmente la realidad en la educación en los contenidos. Cuando hablamos de lo productivo a veces hay

confusión. Cuando se ha planteado esto, los docentes pensaban que les íbamos a enseñar en el aula a sembrar el plátano y la yuca, y decían es un retroceso. Pero en realidad se trata de cómo se tiene que relacionar el ser humano con la naturaleza. Por eso se plantea actualmente un currículo regionalizado, porque hay un potencial (Corpus Malale, director del CEPOIM).



En las fiestas patronales se participa en las danzas para seguir siendo uno mismo.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Por otra parte, el funcionamiento de la circunscripción especial indígena —que abarca todo el departamento e involucra a todas las comunidades étnicas como electores y que por primera vez entró en vigencia en diciembre de 2009— ha sido una novedad que dio lugar a la elección de un diputado indígena en representación de los pueblos indígenas del Beni; éste fue Pedro Nuni, oriundo de la comunidad de Litoral San Ignacio de Mojos.

Sin duda, ésta fue la gran novedad tanto por la forma de participación como por la presencia de un representante indígena con mandato orgánico en la Asamblea Plurinacional. Los resultados registrados en San Ignacio de Mojos y en San Borja —en el primer caso con gran presencia mojeña y en el segundo chimane— muestran un incremento del grado de autoconciencia política que va a tener repercusiones en el cambio de la configuración de los poderes locales expresados en

los gobiernos municipales, donde hasta ahora dominaban cuatro o cinco grupos familiares *urbano "carayana" ganaderos*.

En este sentido, no parece ser casual que esta fortaleza orgánica que refleja una vanguardia de modernización en el Beni sea liderizada por dos organizaciones (la CPEMB y el Consejo Chimane) no afiliadas a la CPIB. Sin embargo, mientras tanto, otros resultados del departamento ratificaron el carácter de dominación estructural en que se encuentran los sectores indígenas y campesinos urbano-populares en las regiones de Mamoré, Iténez y Vaca Díez, lugares donde el Movimiento Al Socialismo (MAS) en alianza con los indígenas obtuvo menor votación, no obstante la fuerte campaña acompañada de dotaciones visibles por parte del Gobierno Nacional.

4.5. Integración y exclusión

Las expectativas de participación e incursión en la administración pública son recientes entre las organizaciones indígenas aunque resultan de un trabajo previo de acumulación política que es visto por los "carayanas" como una distorsión fomentada por el Estado y las ONG. Entre quienes quieren deslegitimar esta irrupción política es común escuchar que la participación popular los ha convertido en flojos (a los indígenas). Esta descalificación obedece también a la pretensión de cuidar el monopolio de los espacios públicos estatales.

Sin embargo, desde la visión de los hombres y mujeres indígenas, la pobreza de no ejercer sus derechos políticos es la mayor de las pobrezas. Por ello, su lucha y su participación política buscan reducir el empobrecimiento en el ejercicio de estos derechos.

> Ellos (los "carayanas") dicen que somos flojos porque si uno va a pasar un taller va con vaso y plato. "Vamos a sus casas y no tienen nada", dicen. Nosotros vamos a aprender más, a saber leer y a capacitarnos un poquito más para poder defendernos… Ya no nos van a carajear. Ahora ya no nos van a engañar con los horarios de trabajo, por ejemplo. Antes no era así (Lino Noza, comunario de San José del Cavitu).

En este contexto, por primera vez en la historia, en 2004, en el departamento del Beni fue elegido un alcalde indígena avalado por su organización; novedad que no fue destacada por los medios de comunicación ni por los análisis de prensa del eje central del país.

En efecto, en 2004, en el municipio de San Ignacio de Mojos ganó las elecciones municipales el Sr. Sixto Bejarano Congo, ignaciano étnico, exdirigente de la Subcentral de San Ignacio de Mojos y de la CPEMB y que luego fue designado alcalde, aunque sólo durara un año.

Del mismo modo, en otros municipios del departamento la CPIB patrocinó a varios candidatos en representación de las organizaciones indígenas del lugar, pero en ninguno de los casos logró una votación favorable aproximada al porcentaje de población indígena que existe. En este sentido, la CPEMB como organización nueva de los pueblos indígenas alcanzó un gran resultado electoral mientras que la CPIB, no obstante su mayor alcance, presencia organizativa y experiencia política en varios municipios del Beni, obtuvo pobres resultados.

> En primer lugar, nosotros, como clase indígena, nos sentimos muy orgullosos de poder llegar a ser algo en la vida. Antes no se podía, no teníamos derecho a nada. No podíamos decir: "Éste va ser nuestro candidato, va luchar por nosotros". Ahora sí tenemos la oportunidad de poner un representante para el municipio o a nivel nacional. Estamos muy orgullosos de llegar a ese extremo que antes era imposible (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

Históricamente, la votación de los indígenas hacia los caudillos de origen urbano "carayana" era parte de la tradición política en la región. Se trata de un fenómeno que puede explicarse por las redes de solidaridad, lealtad y sumisión patriarcal, al mismo tiempo generado en las relaciones laborales de las estancias.

Sin embargo, se han producido algunas rupturas de esa relación por lo menos en dos experiencias concretas: en el municipio de San Ignacio de Mojos durante las elecciones municipales del año 2004, cuando por primera vez un candidato de origen ignaciano-étnico gana las elecciones. Por otra parte, también es relevante el cambio en la orientación del voto de los chimane en el municipio de San Borja, que normalmente se canalizaba a favor de los caudillos locales urbanos y sus candidatos. La votación de los chimane en San Borja, sumada a los votos de electores de origen migrante en el distrito de Yucumo, posibilitó que los candidatos del MAS ganaran las elecciones a la Asamblea Constituyente y también las elecciones nacionales de 2009 en esa circunscripción, sumando dos candidatos indígenas como asambleístas.

Lo llamativo de estos resultados es que provocaron una ruptura en el bastión tradicional de los dos líderes políticos más conocidos de la vida política en el Beni: Miguel Majluf del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Walter Guiteras de Acción Democrática Nacionalista (ADN) —ambos oriundos de San Borja—, luego reciclado en Poder Democrático Social (PODEMOS). Como la circunscripción 62 es mayoritariamente indígena —por la presencia de chimane, mojeño y yuracaré, principalmente, así como de descendientes de migrantes andinos— puede pronosticarse que hacia adelante se convertirá en un enclave de las alianzas entre organizaciones indígenas y movimientos sociales, al menos si se avanza en una estrategia política, tanto respecto al Gobierno Municipal como a los niveles de representación departamental y nacional.

Así, la circunscripción mencionada —que abarca los municipios de San Ignacio, San Andrés y Santa Ana— ha sido escenario de un cambio que estructuralmente puede ser explicado por factores sociales como su población étnica mayoritaria, la pobreza y el analfabetismo, junto a otros elementos políticos como el trabajo de las ONG presentes en la zona, la experiencia de las organizaciones indígenas, así como también de campesinos migrantes que tienen vínculos con organizaciones que apoyan al MAS. Estos elementos son parte del proceso de politización al que se hizo referencia anteriormente.

4.6. El lugar del territorio

Las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) no son lo mismo que el territorio de un pueblo étnico, aunque pueden ser su parte o si se quiere, su residuo, como ya se aclaró anteriormente. En este sentido, se puede afirmar que la TCO permite, mediante un título jurídico, la defensa de una propiedad. En cambio, el territorio es el lugar donde se vive por cuenta propia, de forma autónoma. Los territorios indígenas se fundamentan en el derecho de poseer territorio propio (propiedad jurídica de uso familiar o de un pueblo, o en todo caso de una organización) que tienen los pueblos indígenas.

El territorio es asumido actualmente como una forma de libertad y de liberación. El derecho al territorio es uno de los principales componentes que marca el inicio de un proceso particular de construcción de ciudadanía, una vez logrado el reconocimiento de los territorios indígenas en lo que se puede calificar como una reconfiguración territorial. Este reconocimiento de los derechos territoriales abre, a su

vez, un nuevo escenario de acceso y demandas de derechos humanos y ciudadanos, colectivos e individuales, por parte de las comunidades y sus organizaciones. En este sentido se puede citar, por ejemplo, el tránsito de las demandas de autogestión de los recursos naturales que acompañan al inicio de las acciones de las organizaciones en sus inicios hasta la demanda de autonomía político-territorial emergente en el reciente proceso político pre y post constituyente.

También el derecho territorial conduce a la necesidad de ejercer el derecho a instituir nuevas reglas de regulación interna, más formalizadas, es decir, escritas. Tal es el caso del Estatuto de las organizaciones, tanto a nivel comunal como territorial, las reglas de uso forestal y, actualmente, la iniciativa de elaborar un estatuto territorial como ejercicio del derecho constitucional de autonomía. Igualmente, corresponde citar, por su incidencia, los planes de desarrollo social y uso forestal. Con todo, la seguridad jurídica del territorio ha incrementado el *Vivir Bien*. Los territorios indígenas han cambiado el modo de vida de las comunidades, según afirma uno de los entrevistados:

> En ese tiempo, la gente llegaba nomás a asentarse porque había animales, caza y pesca. O sea, los compañeros eran nómadas. Ahora con el territorio ya no, tienen que darle a los hijos, ahora ha cambiado, se sienten como dueños (Lino Noza, exdirigente y funcionario del gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Por otra parte, el territorio ha incrementado el sentimiento de dignidad y la condición de sujetos de los comunarios, como apunta una de las mujeres de la dirigencia:

> En la vida de la comunidad, antes cuando mi padre era joven, había mucho racismo, mucho abuso, de parte de los ganaderos. Ahora, hay un cambio total, mis padres sufrían, los ganaderos se aprovechaban (de) los chacos. Pero no era como los ganaderos lo pintaban, que toda la tierra era de ellos. Les hacían creer que ese monte era de ellos. Mi padre ha sufrido mucho. Ahora hay un cambio. Se ve que los territorios indígenas ya tienen su título, los comunarios se sienten felices, ahora ya no se dejan engañar. Hoy hay más respeto, incluso ya el comunario grita, se da cuenta, los hijos le dicen: "Mira papá, esto no es así". Nosotros, como organización, siempre hemos estado atentos, hablamos con los comunarios para poner el

> precio de los productos porque más antes lo regalaban (Pura Menacho, presidenta de las mujeres del TIM).

En el departamento del Beni viven 18 pueblos indígenas según los registros que se difunden desde instancias del Estado boliviano. Las poblaciones que conforman cada uno de estos pueblos varían en tamaño y es indudable que actualmente, mediante sus respectivas organizaciones, buscan mecanismos para hacer visible su existencia y tener algún tipo de representación política en el entorno departamental y nacional, y también una oportunidad de autogobierno en sus territorios. Hasta ahora, los pueblos indígenas son el sector social más excluido de los ámbitos de representación política del Estado, es decir de los gobiernos municipales, los concejos departamentales y de la Asamblea Plurinacional. En ese sentido, se puede hablar de una pobreza del entorno, en tanto falta de conciencia institucional y personal para dar opciones a representantes de estas colectividades. De hecho, varios entrevistados señalan que ésta es una situación que los empobrece; una pobreza en el ejercicio de los derechos y una pobreza de los que practican esta exclusión.

A continuación, varios entrevistados se refieren a los cambios que ha comportado la progresiva participación política de los indígenas y su participación en la administración pública local:

> Mejoró la situación, ya se escucha que dicen o saludan "cómo está, honorable Bejarano" o "concejal". Antes no se escuchaba eso, no nos bajaban de "camba" o "indio". Entonces, ahí se nota que nuestra gente necesitaba tener sus representantes verdaderamente indígenas (Lino Mole, exdirigente movima del TIM).

> Hemos hecho historia, especialmente los mojeño-ignacianos. Nosotros éramos asociados a la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB); ésta era nuestra organización matriz pero como se infiltraron los políticos se politizó y los dirigentes no atendían a las otras organizaciones indígenas que éramos las subcentrales. Entonces nosotros nos desafiliamos en el congreso que se llevo a cabo el 26 de julio del 2002 en Santa Ana. De los pueblos indígenas del Beni allí nos desafiliamos cinco subcentrales porque ya no correspondía. Pero ese mismo año conformamos la CPEMB, y a partir de ahí cambió la situación; trabajamos con nuestro propio criterio y principios. Después, con la marchas de 1990, 1996, 2002 y 2004 tuvimos un avance

> importante como CPEMB. Por primera vez en la historia nosotros nos lanzamos con candidatos propios en las elecciones municipales y ganamos a los partidos políticos tradicionales en Mojos, consiguiendo dos concejales indígenas (Pedro Nuni, diputado electo por la circunscripción indígena del Beni).
>
> Después vino la Constituyente [Elecciones a la Asamblea Constituyente, 2 de julio de 2006] y sacamos tres constituyentes. En el referendo revocatorio [Referéndum Revocatorio, 10 de agosto de 2008] aquí en Mojos, como se dice, le hemos dado "a chicote alzao". Por ello nosotros hemos avanzado en el tema de la participación política y queremos ver cambios en el tema de territorio y de autonomías indígenas. La autonomía no es de ahora, como ellos dicen. Nosotros siempre hemos vivido en autonomía en nuestro territorio. A partir de ahí hemos hecho historia y hemos cambiado la situación, hay más respeto de los "carayana" (Sixto Bejarano, dirigente ignaciano de la comunidad La Argentina, TIMI, y expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos).

No obstante, aún pervive el recuerdo de los tiempos de desprecio y de sumisión. Por ello, se reivindican los avances proyectados por las acciones colectivas y el papel de las organizaciones y sus dirigentes pues las luchas políticas están dando lugar a nuevas formas de ciudadanía y a la consecución de derechos.

> Antes nos miraban como a la peor cosa, como a lo más despreciable. A partir de ahí, nosotros hemos elevado nuestro nivel también como personas, como bolivianos. A través de este cambio y de la lucha que hemos llevado, nos hemos ganado el respeto de estos tipos que siempre nos pisoteaban y que no nos conocían como pueblo. Ahora tenemos respeto, tenemos nuestras autoridades indígenas, nuestros exconstituyentes y tenemos dirigentes a nivel nacional. Entonces, ha cambiado la situación, el abuso y el desprecio de estas élites que siempre gobernaron (Rosario Cumavi, dirigenta de la Subcentral de mujeres TIM).

4.7. La mujer en la política

Los espacios de poder que están siendo crecientemente ocupados por mujeres son, principalmente, los espacios seculares de las

organizaciones de nuevo tipo, como las subcentrales mixtas y las Organizaciones Económicas Campesinas Indígenas (OECI). Sin embargo, esto también está sucediendo con algunos cargos de autoridad en los cabildos, principalmente mayores. Este ejercicio del poder de las mujeres se caracteriza porque se trata de mujeres cada vez más jóvenes que reconocen el sacrificio que implica asumir los mandatos por las limitaciones propias de sus roles de madre y mujer y porque deben trasladarse a residir en las localidades, con viajes a diferentes eventos.

> Soy de la comunidad San Pablo del Cuverene. Cuando vivía en mi comuna no participaba, no ejercía ningún cargo. En 2005, en un encuentro de corregidores fui elegida vicepresidenta del territorio TIM. En ese tiempo no tenía conocimiento; he aprendido dentro la organización qué es ser dirigenta. Aunque es difícil para nosotras como mujeres ser madres, esposas y dirigentas a la vez… Cuando fui dirigenta empecé a salir de mi comunidad, con el apoyo de mi esposo. Antes, las mujeres no teníamos la posibilidad de ejercer un cargo; teníamos ese pensamiento que no podíamos ejercer (Pura Menacho, presidenta de mujeres del TIM).
>
> Inicialmente, se forman subcentrales mixtas pero luego también existen subcentrales de mujeres. Hay organizaciones de mujeres, pero están bien debilitadas. En los encuentros de mujeres se organizan un directorio sólido y al finalizar la gestión acaba una persona. Es un proceso largo, no se ha podido subsanar. Esperemos que mejore, la situación es complicada por tema salud, celos en la familia que limita la participación de la mujer (Marilu Guají, comunicadora social ignaciana del CIPCA-Beni).
>
> En las comunidades hay mujeres que son corregidoras. Mi persona antes de ser dirigenta participó en lo orgánico. Mi esposo también ha tenido oportunidad de ser dirigente. Él descansó y fue a otra área de trabajo; me tocó a mí acercarme más a la organización de mujeres. Siempre me gustó. Anteriormente participé en el club de madres. Todo esto me animó a participar. Mi pareja lo ha llegado a entender y me ha permitido estar hasta ahora. No solamente en la organización, también en otros grupos. Mis hijos ya son jóvenes. Uno también recibe el apoyo de los hijos. Es un poco difícil siempre. Será por eso

que hay mujeres que a veces no se encuentran y se han tenido que retirar. También en el transcurso le va hallando el ritmo en la pareja. También es importante el apoyo de la comunidad. El dirigente vive como puede; el trabajo en la organización es voluntario. Uno no recibe una remuneración para sustentar a la familia (Marina Caiti, dirigente de las mujeres del TIMI).



Pura Menacho, presidenta de la Subcentral de Mujeres del TIM.

Fotografía: CIPCA-Beni.



Reunión de mujeres en una comunidad de San Ignacio de Mojos.

Fotografía: CIPCA-Beni.

En el concepto comunal de las mujeres, el líder o autoridad tiene que practicar un trabajo por todos, sin diferencias, ya que éste supone una forma de ejercer los valores que asumen como madres.

> Una autoridad tiene que ser como una madre de varios hijos que tiene que darle de a poquito pero a todos (Pura Menacho presidenta de las mujeres del TIM).
>
> Como dirigente uno conoce bastante el tema municipal. En los otros temas, tenemos que bajar a las comunidades, para que sepan qué es lo se está haciendo (Bertha Bejarano, dirigente).



Mujeres ignacianas y trinitarias participando en un evento.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Una característica en las organizaciones indígenas en la actualidad es la selección de dirigentes indígenas en busca de representación política y espacios de poder, con estrategias que van desde candidatos patrocinados vía organizaciones y agrupaciones ciudadanas hasta alianzas con partidos con el objetivo de representar lo indígena en los sistemas políticos estatales. Otra de las modalidades es su inserción en tanto ciudadanos, de manera independiente, haciendo uso de su libertad de opción política para ingresar como militantes en un partido o en otros casos siendo reclutados por los partidos para dar el condimento de la diversidad y mostrar una faceta pluriétnica e inclusiva.

> Ahora hay equidad de género. Aquí, antes la mayor parte eran varones, que gobernaban la comunidad, en cualquier lugar, ahora hay hombres y mujeres, que forman parte de las organizaciones y que puede ser que lleguen hasta el nivel nacional (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).
>
> Ahora ya tenemos experiencia. Mi hijo tiene que estudiar para saber, en los talleres se aprende hartísimo. Lo explican, lo ponen en papeles. Yo he ido a talleres cuando era dirigenta (Comunaria de San José del Cavitu en reunión grupal).
>
> Ahora todo está cambiando. Antes el trabajo era el chaco, las mujeres trabajaban junto con sus esposos. Antes los obligaban a ir, ahora es diferente. Las mujeres buscamos estrategias, trabajamos, hacemos artesanías (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

5. VIDA SOCIAL, AFECTIVA Y SIMBÓLICA

5.1. Concepción de la persona, vida social o comunitaria

La persona digna en la concepción comunal de los pueblos de Mojos se vincula con el control y mantenimiento de la capacidad de producir para vivir y con la libertad de disposición interna. Así, un trabajo que somete y que vulnera los derechos no es un trabajo digno. La dignidad tiene en el acceso a un territorio seguro la fuente de su constitución y su existencia futura.

> Ahora tenemos conocimiento. Las capacitaciones que nos han dado nos han hecho despertar, nos han hecho sentir que somos capaces de cumplir una responsabilidad. Antes no nos animábamos. Ahora nos sentimos más libres, con todo el derecho. Nos merecemos tener derechos, ahora la gente indígena está más adelantada que los que tienen plata (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).
>
> Dignidad quiere decir que uno es de uno, originario. Ese monte, esa tierra que le corresponde a uno. Ese monte no es de nadie, como se dice es baldío pero los dueños somos nosotros como indígenas (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

> A los que trabajan en las estancias de criado, de mozo, siempre venimos diciéndoles que ya no trabajen ahí. No son libres, no hay un día libre. Trabajan de seis a seis. Ellos pueden trabajar en las comunidades. Es una pena. Siempre hemos hablado con ellos (Pura Menacho, presidenta de mujeres del TIM).

La formación de las comunidades en el Beni tiene un recorrido parecido en todos aquellos lugares que formaron parte de las misiones religiosas, sobre todo jesuitas. Por ello también es común que sus miembros sean descendientes de familias residentes en los centros misionales. En el caso de San Ignacio de Mojos, su historia de formación como sociedad y espacio local se origina con la concentración en un solo lugar de grupos de familias dispersas en los bosques y pampas del área habitada por los mojeño, en el momento de la fundación de la misión. Mucho tiempo después, la composición étnica de la población urbana se diversificó con la llegada de familias no indígenas provenientes de Santa Cruz de la Sierra. En cambio, no ocurrió lo mismo en el área rural, donde las comunidades están conformadas por gente de origen indígena; ocurre lo mismo con los que viven en las haciendas y en las estancias.

Las familias de San Ignacio de Mojos abandonan el pueblo por diversos motivos; ya sea como una forma de responder a las presiones sociales, por trabajo en las haciendas y estancias o por buscar tierras más aptas para garantizar la economía familiar. Entre 1940 y 1960 se generó un permanente movimiento de familias entre San Ignacio y los bosques aledaños donde se reagruparon en pequeñas comunidades. Pero la formación de las comunidades aún sea como respuesta a las presiones de vecinos "carayanas" no implicó una ruptura definitiva con el pueblo sino más bien una nueva forma de relación que se mantiene hasta ahora.

El espacio de San Ignacio de Mojos, antes de tomar este nombre, estaba habitado por grupos de familias nativas que luego emergieron, a partir del nacimiento de la misión, como mojeño-trinitarios, más tarde conocidos como ignacianos; composición que no cambia desde la fundación de la misión hasta el primer siglo de la República. Con la misión de San Ignacio se inició un proceso de concentración poblacional de grupos de mojeño que dio lugar al nacimiento de lo ignaciano como identidad específica de sus habitantes.

Fue a principios del siglo XX cuando se agregaron nuevas familias provenientes de Santa Cruz de la Sierra. La migración no sólo rompió

con la composición homogénea de la sociedad local pues al mismo tiempo que las nuevas familias consolidaron su posición de poder en el ámbito urbano de San Ignacio, también se inició la salida (o retorno) de familias indígenas hacia el campo donde, a partir de 1940, formaron nuevas comunidades. Esta migración, por tanto, tuvo varias implicaciones, entre las que destacan sus efectos en la configuración urbano-rural del espacio local con la formación de estancias y haciendas. Otro aspecto vinculado a la migración cruceña es que lo ignaciano deja de ser una identidad ligada a la población indígena del ámbito urbano para adquirir un sentido ligado al espacio local. Así, estancieros y comunarios, desde el ámbito rural, y vecinos indígenas y no indígenas, residentes en el pueblo, asumen su condición de ignacianos. Cada uno con sus propios argumentos busca consolidar su identidad.

Las comunidades que se vinculan al espacio local de San Ignacio, es decir que mantienen una permanente relación con el centro urbano están conformadas por familias que son descendientes de otras que tenían residencia en San Ignacio. Son comunidades de origen ignaciano, en un doble sentido, tanto por ser descendientes de familias mojeño-ignacianas como por haber nacido en el pueblo.

El proceso de formación de comunidades implica un movimiento migratorio del pueblo al campo en un período que abarca la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, esto no quiere decir que antes no hayan existido familias indígenas ubicadas en forma dispersa en varios lugares aledaños a San Ignacio; de hecho, se conoce que el abandono de los centros misionales se inició al poco tiempo de la salida de los jesuitas. En el caso de San Ignacio, y con relación a familias establecidas en comunidades, se conocen otros procesos referidos a movimientos poblaciones motivados por la búsqueda de la Loma Santa que acaban en la formación de nuevas comunidades y en la ocupación de zonas dentro de territorios más amplios de los bosques (Lehm, 1990).

En la comunidad se vive bien, con alegría, mientras se mantengan las condiciones señaladas: el acceso al territorio y la facultad física y mental de trabajar, tal y como señalan los siguientes testimonios.

> En la comuna uno no sufre, uno lo tiene todo: el arroz, la carne, el plátano, la yuca. Nada lo compra. Todo el día puede vivir comiendo, mientras que en el pueblo, no tiene uno diez pesos y no come. Si no tiene ni un peso no come. En la comunidad no hay necesidad de plata (Pura Menacho, presidenta de las mujeres del TIM).

> Aquí la producción da bien. Uno siembra toda clase de productos. Las tierras son fértiles, se puede trabajar todo el tiempo que uno quiera. Me siento muy orgullosa de haberme criado en esta comunidad, de trabajar y producir (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

5.2. Decisión y circulación de recursos, dinero y bienes familiares

A partir de la división del trabajo, existen recursos y productos de dominio de las mujeres o de dominio de los hombres, así como en todas las comunidades indígenas coexisten la esfera de la reciprocidad con la del mercado, cada una más o menos amplia dependiendo del grado de inserción mercantil.

La distinción de esferas económicas (reciprocidad y mercado) vinculada con la valoración de productos de orden femenino o masculino permite establecer que en la esfera de la reciprocidad se presenta un reconocimiento mutuo entre hombres y mujeres. Sin embargo, en el plano de la distribución serán las prácticas de la residencia matrimonial las que determinen que esta distribución favorezca más al núcleo del hombre o al de la mujer.

Los productos más valorados de la esfera del mercado, tanto por hombres como por mujeres, son las gallinas, las artesanías y los chanchos; los dos primeros de dominio de las mujeres por lo que ellas tienen un importante acceso a las decisiones sobre su venta y uso del efectivo.

Cuando los recursos y productos son para el mercado, se respeta la propiedad en la decisión sobre su venta, aunque en el uso del efectivo las mujeres parecen tener menores limitaciones con el dinero proveniente de la venta de productos del dominio del hombre que con los recursos que provienen del trabajo para otros. En ausencia del hombre, la mujer puede vender productos, pero siempre que tenga el permiso del esposo:

> De la mujer es la yuca, el plátano y el arroz porque todo eso lo ocupa la mujer. De los animales del monte que caza, el hombre lo que hace es traerlo a la casa y ya la mujer se ocupa; ella ya es la dueña de la carne. Claro que cuando ya va a ser para negocio, es el hombre el que decide a no ser que le dé la autorización… (Mujer dirigente del TIPNIS en reunión grupal).

> Allá en la comunidad había tienda, y uno lo compraba. Mi mamá criaba patos y gallinas y cuando iban los ganaderos ya vendía y tenía plata. Mi padre no decía nada, eran de ella (Mujer comunaria en reunión grupal).
>
> Él trabajaba en el chaco y a veces iba a las estancias a trabajar. Pero yo no veía nada, yo siempre criaba mis gallinas, mis patos, mis chanchos, hacía mis artesanías y los venía a vender a Trinidad. Así tenía lo mío propio. En la pulpería de la comunidad compraba jabón, manteca, y vendía… Nunca me faltaba nada (Mujer dirigente en reunión grupal).

Por otra parte, los testimonios muestran que cuando se trata de bienes personales, la decisión sobre el préstamo se realiza en consulta con el propietario, considerando el valor de la herramienta o utensilio:

> Todo lo que son herramientas de cocina es propietaria la mujer y de los instrumentos de trabajo es el hombre. Hay veces que los vecinos prestan y también veces que uno tiene que prestar. Si es cosa de valor no se presta así nomás. Por ejemplo, si es un motor, uno no pude prestar mientras no está el marido. Igual con la motosierra. Pero si es un machete, una pala, uno puede prestar porque no se friega, ¿no? Por ejemplo, una vez el salón de mi marido lo presté, cuando me lo devolvieron, le faltaba la manivela y ya él me retó. Claro, porque era de él (Dirigenta del TIPNIS en reunión grupal).

5.3. Habitar o morar bien

En las comunidades, la mayoría de las viviendas cobijan familias nucleares, ubicadas en las cercanías de la familia del hombre. También se suelen agrupar las viviendas de familias extensas, principalmente de las familias fundadoras de la comunidad.

> Antes de que se creara San José del Cavitu vivíamos en otro lugar, Carmen del Cavitu. En 1980 se inició esta comunidad. Después de buscar la Santa Loma, la gente bajó aquí. Mi papá trabajaba en una estancia, era partidario. Yo volvía del cuartel y le dije a mi papá: "¿Qué vamos hacer aquí? Vámonos, no se está ganando nada". Después se hizo la escuela, el rancho y

> todo lo de la comunidad (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Así, para *Vivir Bien* se buscaba la Loma Santa; función que se mantiene viva en la memoria de las actuales generaciones, aunque como un ideal transmitido por los padres o abuelos.

> La Loma Santa había sido eso que los viejitos buscan donde nadie los moleste. Ellos quieren trabajar a su manera. Ésa era su misión, no les gustaba que se mezclen con los "carayanas". Querían vivir tranquilos, por eso fueron buscando. Nosotros fuimos también a buscar siendo jóvenes. Últimamente, en 1982 ya no creíamos. Yo le dije a mi papá: "Papá, ya no vamos, hace años que están buscando la Loma Santa y nunca han *pillao* esa tierra santa" (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

En relación a la residencia matrimonial, existe una práctica generalizada de residencia en el lugar del hombre, siendo ésta la red de parentesco primera beneficiada en la distribución de bienes, particularmente la carne. Dada la complejidad de los tiempos actuales, en relación a la dispersión de familias y por los movimientos en búsqueda de la Loma Santa, se dan casos de residencia en el lugar de la mujer. En el proceso de constitución y consolidación de un nuevo hogar, también es común que la pareja se quede a vivir un tiempo con los padres de la esposa para luego trasladarse al lugar de la familia del esposo. También es usual que la nueva familia viva hasta el nacimiento de su primer hijo en casa del hombre y luego construya su propia vivienda.

La residencia matrimonial en el lugar del hombre supone que el control y apoyo a la mujer pasa a ser responsabilidad de la familia del hombre. Sin embargo, estas obligaciones no siempre se cumplen. Se entiende que la mujer pasa a servir a la familia del esposo y a obedecer a los padres y hermanos de éste. Por su parte, la suegra asume el rol de acondicionar a la mujer a sus roles de esposa y madre.

El sistema de acceso a las áreas de uso de los recursos entre los géneros está determinado por la división del trabajo. Así, las mujeres pasan más tiempo en la vivienda, el asentamiento y el río, y tienen menos acceso a las áreas más alejadas. A su vez esto implica sistemas de conocimientos fuertemente diferenciados acerca de los recursos

naturales del entorno —de mayor dominio de los hombres— y de las tecnologías para la transformación tanto de productos agrícolas así como de los recursos del bosque; ámbito de mayor dominio de las mujeres.

El descanso de la mujer incluye la visita que es considerada obligación social. En general, la mujer dispone de un menor tiempo de descanso que además depende del apoyo del hombre. Por otra parte, se considera que existe una mayor posibilidad de descansar en las ciudades que en las comunidades aunque, contrariamente, en la ciudad ya no existe la libertad de vivir autónomamente propia de la comunidad.

> Todo hay en la comunidad menos plata. En la ciudad el factor principal es la plata, con ella lo tienes todo. En la comunidad es lo contrario, sin plata lo tienes todo. Cuando los "carayanas" dicen que no trabajamos es nada más que quieren acaparar la tierra y tumbar los árboles. El que va a su chaco va a trabajar, a cosechar, a ver las plantaciones. En la comunidad uno no es un empleado, uno dispone su tiempo, uno es patrón de su mismo tiempo (Isidro Yujo, presidente de la CPEMB).

5.4. Estar bien con los otros

Detrás de esas etiquetas de los "carayanas" sobre la flojera, la dejadez y el poco interés por el excedente o por el trabajo en horario, claramente se proyecta la oposición al proceso politización de los indígenas al que se ha hecho referencia. Es claro que los actores urbano-"carayanas" notan que de esta manera se están perdiendo progresivamente los mecanismos de dominación y sojuzgamiento.

> Antiguamente ellos [los indígenas] se mantenían pero actualmente casi o nada es lo que ellos producen. Cuando usted va a una comunidad no hay nada. El sector indígena es el que más padece de hambre porque los políticos los malacostumbraron. En la época electoral les llevaban una u otra. Esta gente se fue descuidando de su ámbito de trabajo y, por último, al indígena le da hasta miedo meterse al monte. Si es por salirse al pueblo para estar bebiendo, eso sí, lo hacen. No tiene otra iniciativa el indígena, es pésimo, pésimo, en estos últimos tiempos (Ganadero de San Ignacio en reunión grupal).

> Usted busca un obrero y no lo encuentra, nadie quiere trabajar. Pero vaya a una cantina a las ocho de la noche y ahí pilla cantidad. ¿Cómo le hacen? Es pura gente pobre, esto es una lástima (Ganadero de San Ignacio en reunión grupal).
>
> El comunario quiere abarcar mucho terreno y prácticamente no produce. El que produce es el ganadero, él está moviendo ahorita la cosa. Estamos mirando que no hay artículos de la zona; la yuca, el plátano y el maíz los traen de Yucumo y de Alto Beni. Esas cosas antes se producían acá. Otra prueba es que la naranja que tanto había acá ahora también es del alto Beni. Ahora que es época de la sandía no se pilla sandía (Ganadero de San Ignacio en reunión grupal).

Sin embargo, la etiqueta de "flojos" expresaría nada más que la oposición a una participación más activa en los procesos políticos, es decir en aquel campo que hasta hace poco se tomaba como un patrimonio familiar de un grupo social. Incluso los mismos indígenas así lo creían. Pensaban que se trataba de un espacio "propio" de los "carayanas" como algo natural. Pero ahora se descubre que no es así y que además es posible manejarlo.

> Yo he trabajado con los ganaderos, he sido empleada. Mi esposo ha sido mozo con ellos. Las mejoras que tienen los ganaderos en sus lugares no las hacen ellos; las hace la gente indígena. No pueden hacer su trabajo, si ellos fueran valientes trabajarían. Ojalá pagaran mejor. Me molesta que digan que la gente indígena son "flojos", pero si no fuera por nosotros no tendrían nada (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

En cuanto a las relaciones con el sector "carayana" ganadero, está claro que el proceso de politización, apoyado por la capacidad de remitirse a las leyes nacionales y a los derechos de los pueblos indígenas, está dando lugar a cambios de comportamiento. Aunque no se podría afirmar, con plena certeza, que esto sea expresión de un cambio de visión profunda sobre los sujetos indígenas.

> Yo considero que el mundo indígena ahora tiene cobertura para hablar con cualquier autoridad. Habiendo llegado al poder local les hemos demostrado que tenemos poder de

> movilización, poder de gestión, de votación y, por último, lo hemos demostrado que el poder político en Mojos está en manos de los pueblos indígenas. Esto para mí ha sido un mensaje claro que ellos ahora temen mucho. Además, otro mensaje claro es que nosotros no solamente protestamos sino que también planteamos propuestas claras enmarcadas en las normas. Creo que esto ha sido lo más sabio que hemos hecho; el apoderarnos de los marcos legales para conseguir nuestros objetivos (Sixto Bejarano, dirigente ignaciano de la comunidad La Argentina, TIMI, y expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos).

Entre los ganaderos "carayanas" y los indígenas de Mojos existe una conceptualización del otro que tiende a generar bloqueos y mutuas subestimaciones. Las contradicciones entre las visiones de flojera son similares; ambos se consideran o califican como "flojos", aunque la diferencia, dicen los comunarios, es que nosotros podemos vivir por cuenta propia. Sin embargo, en el caso de los ganaderos, éstos requieren del aporte de la fuerza de trabajo indígena o comunal. Los ganaderos urbanos concluyen que los indígenas son pobres por "flojos", en cambio éstos señalan que los ganaderos son "flojos" por ricos y explotadores.

5.5. Ser o estar bien

Desde el mundo urbano se piensa en una determinada forma de vida y de organización. Se cree que hay una sola cultura, una sola forma de bienestar, afirmación que es falsa en el mundo mojeño, donde existe la diversidad por lo que cada pueblo y cada cultura tienen su propia forma de ver el desarrollo. Entonces, el desarrollo se piensa en función a la forma de vivir, la forma de relación con los medios de producción y la mentalidad que se tiene, es decir, lo que se llama cosmovisión. Cada cultura piensa de manera distinta su desarrollo por lo que se puede decir que existen "los desarrollos", en plural. Esto, de alguna manera, ha sido —o por lo menos intenta ser— comprendido por la nueva Constitución Política del Estado donde se habla de la economía plural. Eso significa que existen distintos tipos de organización económica, reconociéndose las formas de organización económica comunitaria. Sin embargo, falta que esto se plasme en acciones y políticas, en la práctica, ya que los principios constitucionales

están dados. Esto dependerá también de un cambio de actitud en los nuevos actores políticos, por ello mismo es vital en la percepción de los indígenas la opción de insertarse en los gobiernos y, en general, en los niveles de representación.

> Nosotros somos acusados de "flojos", de que no trabajamos. Pero nosotros sabemos por qué no trabajamos nuestros montes. Si los trabajáramos como ellos tal vez no tendríamos el medioambiente protegido. En cambio, ellos mientras más monte *tumban*, más se van enriqueciendo porque van metiendo más ganado (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

Para el mundo indígena, en el contexto de Mojos el concepto de desarrollo está ligado a la idea de bienestar, pero de un bienestar que aquí está definido por la lógica de desplazamiento. Una persona que vive en la ciudad tiene su casa, tiene su domicilio y tiene el lugar donde trabaja una fábrica, una industria, una tienda o una oficina, entonces su desplazamiento está definido en términos económicos desde su hogar hasta el lugar donde trabaja, recorrido que hace diariamente. Para el sector indígena el desplazamiento tiene un sentido mucho más amplio, significa el poder recorrer el territorio según sus necesidades, circunstancias y climas. Tiene libertad de desplazarse, de vivir en una comunidad, de trasladarse a otra comunidad para empezar una actividad económica. Entonces, la libertad de desplazamiento es uno de los componentes básicos o fundamentales del desarrollo en el mundo indígena. Por ende, el territorio es un componente básico o fundamental para el bienestar de los pueblos indígenas, pues además de ser un medio de vida, es un medio de reproducción cultural, de ejercicio de formas de vida organizativa, política, etc.

En la comunidad, antes que acumular la prioridad es sentirse bien cada día. Por eso existe la libertad de dejar la actividad un día y compartir la fiesta. En cierta medida, esto explica la dificultad para ampliar el acopio de ganado; la típica historia de que cuando se marcharon los técnicos los comunarios se comieron los chanchos, anécdota común que se escucha en charlas de evaluaciones de proyectos.

En las comunidades, con el territorio asegurado y la vida en comunidad, la persona se realiza por cuenta propia. Pero el mandato de la dirigencia —que suele implicar salir de la comunidad— es un sacrificio que empobrece o por lo menos limita al dirigente. No obstante, por otra parte compensa el hecho de cumplir una misión en bien de la

comunidad. A esto hay que agregar la importancia de lo religioso, de Dios, del sentimiento y búsqueda de la felicidad, pues en la concepción de las comunidades no se puede *Vivir Bien* sin Dios.

> Para mí, vivir bien es estar sano, que toda la familia tenga buena salud y buena educación. Que la producción continúe, que haya trabajo. Antes se vivía bien pero mis padres no se preocupaban del estudio. El alimento nunca faltó (Aide Ortiz, presidenta de la Subcentral de Comunidades de Mojos-Mamoré).

En este marco, en las comunidades de origen mojeño hay que destacar el papel de la Loma Santa en el ideal del *Vivir Bien* y la conceptualización de las condiciones y requisitos materiales y espirituales para mantener el orden, la paz y el equilibrio.

> Mi papá también habla de la Loma Santa. Cuando mi papá era chico mi abuelo los llevó. Hubo una temporada donde salían visiones, lugares donde siempre aparecía ganado sin marca, altura, en forma de paraíso. Un lugar donde se descansa, atrayente. Eso los emocionaba. Cuando fueron a buscarlo otra vez no lo pillaron. Así es que se pusieron de acuerdo diferentes comunidades y dijeron: "Busquémoslo". No se podía ir a la Loma Santa sin casarse, gente llena de vicio. El que estaba con su mujer tenía que casarse porque es un lugar santo; tenía que legalizarse en su vida familiar. Otros decían que los que tenían sus bienes tenían que dejarlos porque allá tenía que aparecer, en forma de recompensa, lo que abandonaron. Si tenían 20 cabezas, allá tendrían 30 o 40. Ése es el pensamiento que tenían antes, aún existe. Eso dice la escritura que el señor va a gobernar en la tierra, como gobierna el cielo. El fin del mundo no quiere decir que se va a terminar la tierra sino que se va a terminar la injusticia, se va a vivir tranquilos, sin discordia (Bernardo Inchu, comunario trinitario de San Lorenzo de Mojos).

Por otra parte, el acceso a un salario justo y al territorio son derechos que deben ser garantizados por el Estado. No obstante, hay que ver si esto se cumple. Otro componente de esta idea de desarrollo que está ligado al bienestar y a la libertad, es el contacto sociocultural.

En el territorio comunal ese contacto, ese relacionamiento sucede en función del reconocimiento de lógicas económicas, de la reproducción de formas de vida, del establecimiento de formas de relación cultural que en determinado momento garantizan la supervivencia económica y el fortalecimiento de la cultura. Entonces, ése es otro de los componentes fundamentales básicos de esta idea de bienestar que está ligada con el *Vivir Bien.*

En este sentido, otro elemento es la disponibilidad de tiempo puesto que si se habla de bienestar se habla también de la libertad de disposición, movimiento y manejo del tiempo. No existe la idea de que el tiempo es oro, nadie es esclavo del tiempo aunque sí puede ser dependiente de los grandes ciclos climáticos, por ejemplo, para la siembra y la cosecha. En el mundo indígena poder disponer de tiempo es un componente esencial para el desarrollo de los pueblos y de las culturas. A veces, existen críticas cuando un comunario deja su chaco y se va a alguna comunidad a participar en una fiesta. Sin embargo, eso no expresa una huida del trabajo o de la responsabilidad de sostenerse. Esa actitud, más bien, responde a otra forma de vida, a otras lógicas de ver la realidad, de relacionarse con la propiedad, con el territorio, con la comunidad, con Dios y sus creencias; formas que, muchas veces, no son entendidas ni toleradas desde los mundos urbanos ni por las autoridades políticas.



La fiesta, la plaza y la Iglesia forman el lugar del bien común.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Otro componente fundamental tiene que ver con el bienestar y está relacionado con la toma de decisiones autónomas y la libre disposición. Se trata del derecho de un comunario a decidir a dónde va hacer su chaco, condición que en los mundos urbanos no se puede ejercer. Para el indígena definir dónde va ser su chaco, qué cosas va sembrar, en qué cantidad, en qué proporción de tierra y el disponer del producto una vez cosechado es parte de sus libertades fundamentales y, en definitiva, de su autonomía.

Así, se puede observar cómo en la comunidades las ideas de bienestar y de desarrollo están relacionadas con la consolidación del territorio, con la reproducción cultural y, en general, con el sistema de vida en comunidad. El territorio es el espacio donde se interactúa, donde se organiza y practica la vida material y espiritual. En el mundo indígena lo material pasa a un segundo plano. No es que no exista el deseo, la idea de aprovisionamiento para mejorar las condiciones de vida, pero el bienestar está definido por aspectos culturales, subjetivos, asociados al hecho de sentirse a gusto, de poder decidir por uno mismo. Ésta es una gran diferencia con la forma de vida y de bienestar de las personas que viven en la ciudad.

En la siguiente entrevista, se presenta esa valoración distorsionada que tienen algunas personas del ámbito urbano respecto a la lógica comunal de la fiesta, de alegrarse antes que pensar en la acumulación.

> Yo le cuento como piensa la gente del campo. Una vez, creo que en las elecciones del 85, acompañé a una candidata en su campaña y llegamos a la comunidad y ella les dijo: “¿Qué es lo que necesitan ustedes, estoy en condiciones de empezar a trabajar ahorita mismo?”. Los comunarios le dijeron: “Denos 15 minutos, señora candidata, para ir a deliberar”. Y se fueron. Mientras esperábamos, ella nos decía: “Si me piden posta de salud voy a gastar cien mil dólares”. Ella estaba viendo dónde iba a construir y cuánto le salía el costo pero cuando llegan los comunarios después de unos 30 minutos dicen: “Ya, señora candidata, ya sabemos qué es lo que les vamos a pedir. Queremos una banda de música”. Era que querían beber, carajo. A la semana ya estuvo su bombo, trompeta y todos sus instrumentos para la banda que no le costaron ni dos mil dólares a la candidata. Por eso, a esa gente hay que educarla, instruirla. Hay que meterles la enseñanza. Por eso yo estaba contento cuando esa gente iba a aprender a leer,

> porque una vez se lee se tiene otra visión, otras ideas (Luis Carlos Salvatierra, propietario de un canal de televisión en San Ignacio de Mojos).

Frente a esta definición social externa que tiende a ratificar la supuesta dejadez del largo plazo por el valor del momento, por el placer del día, se presenta a continuación otro testimonio que explica el lugar de la fiesta en la vida de la gente:

> Los eventos culturales que se realizan aquí, en Mojos, son amplios. Esto porque primero siempre están nuestras tradiciones. Nosotros somos, la mayor parte, más del 90% o quizás 100% una mezcla en cuanto a nuestra tradición legítima. En las tierras donde nosotros creamos a nuestras familias, a nuestras organizaciones, nuestro respeto de conocimiento, la familia todavía vive dentro de nuestra tradición. En los chacos, en las comunidades es donde estamos hablando de nuestra vida cultural, donde todavía no se ha perdido nuestra cultura, hablamos nuestra lengua mojeña y las diferentes lenguas que hay en Mojos. Nosotros hacemos el trabajo tradicional, tenemos esa parte cultural de trabajo en la herramienta, por decir, para la madera de la canoa, el carretón, el trapiche y el *tacú*. Todas son máquinas de madera hechas por nuestra gente, por nuestros abuelos y nuestros padres. También nosotros lo hacemos todavía (Ignacio Apace, corregidor del Cabildo de San Ignacio de Mojos).

Como se puede apreciar en el testimonio, casi todo el año se está en constante actividad festiva, en tanto ésta incentiva el contacto entre lo divino y el pueblo.

5.6. Pobreza y riqueza

En el caso de las comunidades étnicas, la ligazón pobreza y empleo no tiene sentido porque en las comunidades si hay tierra y territorio no hay desempleo. Por ello, nadie dice: “Estoy desempleado, no tengo trabajo, no sé qué hacer”. Todos tienen vivienda o pueden construirse una. Así, pobreza por escasez de patrimonio no existe: todos tienen chaco, tienen territorio, tienen cacería, tienen pesca. Pero pueden y de hecho sienten agobio cuando se verifica la pérdida de animales de

caza, la escasez, la crecida de los ríos que arrasan los cultivos ribereños y la aparición de plagas o de enfermedades humanas. Pero el agobio más fatal es sentir que no se tiene suficiente territorio o que se lo está perdiendo, por eso en buena hora la emergencia de las luchas indígenas por Territorio y Dignidad que tuvieron justamente su fundamento en los conflictos por los recursos en la región de la provincia Mojos y en la ciudad de Trinidad, entre 1987 y 2005.

> Hay personas que dicen que son pobres pero no es porque sean pobres sino porque se sienten pobres, sin tierra. Pero si uno tiene fe y espíritu, uno es rico, uno sabe dónde trabajar y tiene qué comer dos veces al día. Si uno fuera bien pobre tampoco iba a tener para sustentarse. Ser pobre es una palabra que nosotros mismos nos decimos: "Yo soy pobre, soy como soy", nos decimos. Es verdad, nosotros somos pobres porque, en primer lugar, no tenemos dinero. Pero yo les digo: "La riqueza no es el dinero, la felicidad no es el dinero. La felicidad es el hogar, los hijos, la riqueza viene en el trabajo que uno tiene, en la voluntad, sobre todo tener fe, es allí donde uno se siente rico" (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).
>
> Se puede decir pobre a una viejita o a una señora que no tiene marido porque ha fallecido y no puede trabajar. Ése es pobre, el que no tienen quien le ayude, no tiene como trabajar. En cambio, uno con su mujer y los hijos puede trabajar y trabaja. Una persona que no puede trabajar depende de lo que dice el Cabildo (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).
>
> Hay también viejitas que se quedan solitas cuando sus hijos van a trabajar. Esa pobre señora se queda solita: ésos son pobres… Los hijos se van, se olvidan, ya no tienen marido, sin familias… (Pedro Áñez, secretario de Tierra y Territorio de la CPEMB).
>
> Yo digo que en la comunidad no hay pobreza, será que no nos sentimos pobres. A veces, cuando hay inundación, será ahí que nos sentimos pobres porque todo lo que producimos se nos friega con la inundación: los plátanos se marchitan, la yuca, el arroz se nos cae. Entonces, sufrimos de hambre aunque lo demás —la carne y el pescado— lo tenemos porque eso no lo compramos. En ningún momento digo que somos pobres porque todo lo tenemos; sólo fracasamos cuando

hay inundaciones grandes (Pura Menacho, presidenta de las mujeres del TIM).

Estos últimos años, a partir del reconocimiento de la economía plural en la Constitución Política del Estado (CPE), se puede apreciar que el Estado empieza a desarrollar algunas políticas de apoyo a la producción en las comunidades. Sin embargo, en Mojos, esto se realiza con un desconocimiento total de la realidad económica, ecológica, ambiental y cultural. Son políticas que están dirigidas a fortalecer una visión económica diseñada en función a otra realidad cultural y a otras formas de vida. Actualmente, se ha extendido la idea entre los actores y políticos tradicionales, mirando el modelo menonita, que se tiene que mecanizar la producción y crear las destrezas para producir monoculturalmente.



Preparando la siembra en el chaco con toda la familia.

Fotografía: CIPCA-Beni.

Como se puede apreciar en los testimonios, hay varias formas de pobreza según la conceptualización comunal ignaciana y la más radical es la pobreza de espíritu, el alejamiento de Dios. En ese sentido, la ambición es también sinónimo de pobreza.

> Ellos dicen que somos pobres porque no entienden la vida del pobre. Yo no soy tan pobre pero tampoco soy rico. Somos ricos en conocimientos, en saberes. Uno es pobre cuando no tiene como defenderse, cuando no responde por sí mismo. Si somos pobres es por falta de los derechos, no nos dejan cumplir con los derechos, en cambio ellos lo tienen todo (los derechos y la política), por eso nos dicen pobres. La pobreza es falta de caminos, falta de salud, falta de derechos. En la comunidad no nos falta nada, mientras uno tiene fuerza (Bernardo Inchu, comunario trinitario de San Lorenzo de Mojos).

> Esas personas que tratan como pobres a los pueblos indígenas deben tomar en cuenta que no se debe comparar el siglo XX con el XXI puesto que las épocas, las oportunidades y los tiempos en el área rural han cambiado sumamente. Es probable que esto afecte actualmente la vivencia de los compañeros en el área rural, haciendo que se vea más pobreza que antes. Yo recuerdo en mi niñez, mis padres ahuyentaban la *petilla* de manera tan fácil para que no dañe el arroz: de una hectárea sacaban 300 arrobas de arroz y de una hectárea de maíz 200. ¿Quién saca eso ahora? Si no hay un trato muy técnico no se puede. ¿O es que la gente de nuestra generación ha dejado de actuar lo que hacían nuestros abuelos? Si hay algo de pobreza es por la pérdida de conocimientos, ya que ahora es diferente (Corpus Malale, director de CEPOIM).

> Yo digo que todavía en las comunidades existe el intercambio. Por eso es que nadie se queda sin comer en una comunidad. Si de alguna forma uno tiene más que otro por alguna razón, eso no se ve en la parte urbana donde o *tenés* plata o no *comés*. Lo otro es que te vas de mozo y ya estas trabajando para alguien. En la comunidad se vive así y habría que fortalecerlo para que ese intercambio se siga dando, porque se dice que es importante el vivir bien. Vivir bien es como nos entendemos, que yo me preocupe de alguien y me interese en que viva bien, igual que yo. Es esa solidaridad y ese compartir propios de la manera de pensar comunitaria (Corpus Malale, director de CEPOIM).

Así, la corrupción sería un empobrecimiento del espíritu. En ese sentido, todos los políticos tradicionales son pobres, aunque manifiesten

símbolos y hechos de posesión material. Por ello, la llegada de ámbitos estatales a los territorios indígenas puede ser un riesgo de empobrecimiento, cuando el Estado ingrese sin que estén preparadas las condiciones para frenar esa cultura estatal del manejo prebendal tan asentada en los grupos con poder de San Ignacio de Mojos.

> Pobre, pobre, no hay en el mundo indígena. Cuando existe la pobreza es cuando hay algún fenómeno que afecta sobre todo la producción, sequía o fuerte inundación, allí se siente la pobreza o la falencia de algunas cosas. Un trabajo de un día de toda una comunidad es como un trabajo de un mes de una sola persona y eso es una fortaleza de una comunidad (Isidro Yujo, presidente de la CPEMB).
>
> La pobreza, normalmente, no se ve. El tema de pobreza es cuando la gente tiene, más que todo, dificultad física; en ese sentido se toma. Cuando alguien no puede trabajar, su salud no se lo permite, no puede relacionarse directamente con la gente, con la naturaleza; en ese sentido se le llama pobre. Pero en toda la comunidad no se ve el tema de pobreza porque hay ríos, diversión, cumpleaños; en esos momentos hay felicidad. Ahora decimos que somos pobres en sentido de servicios básicos, en temas de salud y de caminos porque no hay acceso, no hay como salir. En ese sentido, somos pobres porque no nos atienden (Marilu Guají, comunicadora del CIPCA-Beni).
>
> Yo no veo que somos pobres. El único pobre es el que no puede trabajar. Aquí, todos tenemos opción a trabajar, tenemos como sustentarnos y poder vivir. No creo que seamos netamente pobres, pero bueno, una cosa es ser rico y otra ser pobre. Porque el rico no quiere que un indígena progrese y que tenga también, que sea como el rico. El rico quiere el pobre sea más pobre, pero no es así. En el movimiento indígena no es que seamos pobres, tenemos todo el fortalecimiento en nuestro territorio, en nuestras tierras, desde allí somos ricos, porque no estamos pagando para utilizar un pedazo de tierra, en cambio los ricos compran, alquilan y, por último, avasallan (Rosario Cumavi, vicepresidenta de la CPEMB).

6. INTERACCIÓN SOCIAL

6.1. El lugar de las luchas políticas en la vida de los pueblos indígenas

El movimiento indígena de las tierras bajas que emerge en el Beni con la Marcha por el Territorio y la Dignidad en agosto de 1990, ha sido visto como la representación de un nuevo movimiento social del país (Molina, 1997b), tomando en cuenta aquellas dimensiones que caracterizarían a esta forma de acción colectiva. La acción colectiva de los pueblos indígenas ha sido un escenario de formación, socialización y expresión de una cultura política, tanto para sus miembros como hacia el exterior, es decir, hacia los otros actores sociales y políticos. De su emergencia y desarrollo surgen aportes novedosos en tanto hacen fluir hacia la sociedad elementos, valores y creencias que se insertan y que buscan sustituir o desplazar ciertos componentes de las culturas políticas en funcionamiento y tensión.

Las acciones colectivas de los indígenas han estado permanentemente acompañadas de elementos y símbolos religiosos católicos que se recrean en las comunidades indígenas de origen misional jesuítico, principalmente. La relación no es arbitraria si se toma en cuenta que pueblos como los mojeño (trinitario, ignaciano, javeriano y loretano) o los baure fueron la base poblacional de las principales misiones de los jesuitas en los Llanos de Mojos. En la etapa de emergencia del movimiento indígena son los mojeño quienes liderizan las primeras acciones ofensivas, inician la politización de lo indígena, forman nuevas organizaciones y generan las primeras demandas de reconocimiento de territorios indígenas. La vinculación con los valores cristianos tiene su máxima expresión con la Marcha por el Territorio y la Dignidad, desde el momento en que los indígenas se concentran en la Catedral de la ciudad de Trinidad para iniciar, con una misa católica, su movilización hacia La Paz.

La invocación a los valores cristianos y la articulación de rituales como formas de acción política y de legitimación del movimiento recibe a su vez una respuesta militante de la Iglesia Católica que se constituye en uno de los principales aliados, justamente cuando sus autoridades impulsaban una reflexión crítica sobre su papel durante la conquista española. Por otro lado, los representantes católicos también le asignan un contenido religioso al movimiento indígena cuando lo relacionan con acontecimientos y valores cristianos, por ejemplo, el obispo del

Beni, Manuel Eguiguren, en la misa de partida de los indígenas a La Paz, califica a la marcha como un acto de redención y lo asimila con el éxodo o búsqueda de la tierra prometida del pueblo de Israel.

En consecuencia, la marcha a La Paz se convierte en el principal escenario de expresión y reproducción de elementos religiosos con influencia en la orientación del movimiento indígena, en la formación y socialización de una nueva cultura política. Con la movilización, a partir de la Catedral, se produce una actualización simbólica del "pacto misional católico-indígena" vigente hasta la expulsión de los jesuitas de los Llanos de Mojos (Lehm, 1990). Desde la partida se introduce la misa como otra forma de acción del movimiento pues, a cada momento, los indígenas con su participación en los rituales ratifican sus vínculos con la religión cristiana, al mismo tiempo que unifican y legitiman al movimiento con un contenido religioso. En ese sentido, se trató de una peregrinación antes que de una protesta política.

Desde las movilizaciones comunales, la invocación a la fe, el llamado a la presencia de Dios y otros elementos religiosos están presentes como factores de cohesión y legitimación social en la etapa de emergencia del movimiento indígena. Durante la movilización a La Paz, casi a diario, en las localidades por donde pasan hacen celebrar la misa que sirve como mecanismo de cohesión interna, socialización e interpelación al mismo tiempo.

La invocación, por su parte, compromete con mayor fuerza la participación de la Iglesia Católica en la culminación positiva del conflicto, siendo el principal mediador frente al Gobierno. Sin embargo, cabe señalar que no todos los indígenas compartían una sola Iglesia, pues entre ellos, además de católicos, había también evangélicos de diversas sectas cristianas. Así, los indígenas nombran a Dios como elemento presente en su búsqueda de justicia y solidaridad. En definitiva, los elementos de la fe cristiana sirven para dar al movimiento una misión religiosa con sentido de peregrinación y liberación espiritual.

Por otra parte, otro aspecto que caracteriza al movimiento indígena desde las movilizaciones locales en San Ignacio de Mojos y luego en Trinidad con la marcha, es la proclamación permamente de la independencia político-partidiaria. Así, al mismo tiempo que defienden la autonomía del movimiento frente a los partidos y a otras organizaciones políticas, contradicen a la Central Obrera Boliviana (COB), que seguía insistiendo con su "obsesión clasista" en que:

> Las minorías nativas del Oriente encontrarán en la COB, por el canal de la CSUTCB, el único vehículo para su liberación política, económica, social y cultural (COB, 1987).

El movimiento indígena, a través de la marcha, cumplió también una función expresiva al proponer un cambio respecto a las creencias, percepciones y valores presentes o ausentes en la cultura política de los actores sociales y políticos del país. Contra el mito de los bosques vacíos, se buscó demostrar que éstos siempre estuvieron ocupados por comunidades de diferentes pueblos indígenas y que, por tanto, los bosques no son "tierra de nadie", ni los indígenas "grupos extinguidos".

En el trayecto del movimiento indígena, las acciones colectivas y las demandas son legitimadas desde diferentes dimensiones, con argumentos compatibles con su racionalidad y sus lógicas de ocupación territorial. El movimiento aparece como una combinación de factores de tipo moral, ecológico, cultural y religioso, cada uno de los cuales, a su vez, es presentado como componente de la cosmovisión y de la lógica de percepción territorial. Frente a la discriminación y a la marginación estatal, el movimiento se presenta como un llamado al ejercicio del "estado de ciudadanía", reivindicando los derechos que tienen como todo ciudadano de un país al cual se sienten pertenecientes.

En la legitimación de las acciones colectivas, la dignidad y la justicia son invocadas como inherentes al reconocimiento de los territorios, concepción que fue expresada de la misma manera en diferentes momentos por los diversos actores individuales del movimiento durante la marcha.

Los conflictos emergentes previos a la marcha tienen su origen en la depredación de los recursos de los bosques, la deforestación y el despoblamiento de la fauna que habían afectado la estabilidad de sus sistemas ecológicos. Desde las comunidades, los indígenas insistirán en que sus demandas de territorios son una respuesta a la destrucción de los recursos naturales que perjudica a la sociedad boliviana en su conjunto. Por otra parte, plantean que esto no sólo afecta a la vida de los indígenas sino también al país en su conjunto por lo que cuestionan una conducta de determinados grupos cuyos efectos negativos trascienden a la comunidad local para afectar al país, mientras que los beneficios solamente se quedan en sus manos.

La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 constituyó el principal escenario de convergencia de intereses entre los indígenas y

los otros sectores de la sociedad boliviana. El reconocimiento del territorio derivó entonces en una necesidad social que sobrepasaba a los intereses particulares de los indígenas pues iba a beneficiar a la colectividad entera. De esta manera, los indígenas le autoasignaron a su movimiento un sentido de totalidad con el cual buscaron legitimar sus acciones, objetivos y metas frente a los actores sociales y políticos del país.

En el trayecto se autoproclamaron como responsables directos de la protección de los recursos forestales emergiendo como defensores de los recursos naturales y del medioambiente. En una especie de silogismo, los indígenas concluyeron que el reconocimiento de los territorios es una garantía para preservar el patrimonio natural y cultural del país. El silogismo fue presentado de la siguiente manera: los indígenas requerimos territorios para sobrevivir, los territorios sirven para proteger el medioambiente de los bolivianos, en consecuencia, los bolivianos deben apoyar a los indígenas en sus demandas.

La marcha fue identiticada por sus líderes como un acto pedagógico para el Estado y la sociedad, al posibilitar poner en el escenario público urbano y andino, sobre todo, la vigencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas del país, su existencia diferenciada y el carácter multicultural como un componente vigente en todo el territorio nacional, y no solamente en las zonas andinas. El movimiento indígena pasó también a cumplir una función de clarificación que es típica de los movimientos sociales, al situarse, en primer lugar, como agente activo de mediación e integracion simbólica entre sus miembros por un lado y, por otro, entre las estructuras y las realidades sociales y culturales que encarnan.

De esta manera, el movimiento se fue constituyendo en un medio efectivo de socialización directa en nombre de la diversidad de los pueblos indígenas de las tierras bajas, con una acción colectiva que combina su interpelación hacia diversos espacios de la sociedad y del propio Estado. Por una parte, se mostró que el Estado debía tomar conciencia de la existencia y la situación de los pueblos indígenas, y por otra, la búsqueda de la interpelación a los miembros de los diferentes sectores sociales: vecinos de localidades, campesinos, colonizadores, comerciantes, estudiantes, obreros, medios de comunicación, etc.

En resumen, todos los actores de la sociedad boliviana se constituyen en los destinatarios de las acciones de los pueblos indígenas que,

como clarificación, concientización y acto pedagógico, operaron gradualmente desde las movilizaciones locales hasta la Marcha por el Territorio y la Dignidad.

Respecto al movimiento, con la marcha, la identidad colectiva de lo indígena se constituyó en el círculo de reconocimiento en el cual los indígenas inscribieron su orden de preferencias permitiéndoles el desarrollo de expectativas excluidas o no representadas hasta ese momento por ninguna identidad colectiva vigente. Sin embargo, la formación de la identidad no implicó un "ocultamiento" de la heterogénea composición de actores que presentó la acción colectiva y menos una negación de la identidad étnica particular de sus miembros. Al contrario, el movimiento comenzó a desplazar ciertas visiones homogenizantes que, frecuentemente, se usaban para referirse a los habitantes indígenas de las tierras bajas.

Por ejemplo, desde entonces el concepto "tupyguaranie" con el cual se refería a las culturas de tierras bajas comenzó a ser reemplazado por identidades específicas como lo sirionó, lo mojeño, lo yuracaré, lo chimane o lo ignaciano, sin que esto incidiera en la cohesión del movimiento como una unidad simbólica. Finalmente, la constitución de una identidad colectiva redimensionó el alcance del movimiento frente al Estado y a la sociedad boliviana, mientras que internamente sus miembros proclamaban su propia identidad étnica como parte del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país.

El movimiento indígena de las tierras bajas, con la Marcha por el Territorio y la Dignidad, provocó un conjunto de efectos y resultados políticos, destacándose la dimensión que corresponde a la cultura política en los ámbitos del Estado, de los actores políticos y también del mismo movimiento. Esta eficacia larga y múltiple de la acción colectiva sin duda fue favorecida por un contexto internacional dispuesto a prestar mayor atención a los pueblos indígenas; hecho que incidió en el funcionamiento de un sistema político más abierto a procesar nuevas demandas.

Con la movilización a La Paz, el movimiento indígena expresó, definitivamente, demandas políticas en tanto requerimientos de decisiones normativas y axiológicas dirigidas al sistema político nacional, con opción de covertirse en válidas para toda la sociedad. La "filtración" rápida de nuevas demandas en el sistema político estuvo favorecida por una coyuntura donde destacan el funcionamiento de la democracia y el auge etnoecológico internacional como principales factores que

facilitaron la inserción de las demandas indígenas como parte de la lista de posibles decisiones políticas.

En la cultura política del Estado, los cambios más importantes se inscribieron en las reformas a la Constitución Política del Estado, principalmente, al artículo donde se reconoce que Bolivia es multiétnica y pluricultural, es decir, que es una sociedad con una diversidad de pueblos indígenas culturalmente específicos y diferenciados. Además, el artículo 171 recogió, en su contenido, las demandas del movimiento indígena respecto al reconocimiento legal de los territorios indígenas, instituyendo una nueva forma de propiedad denominada Tierra Comunitaria de Origen (TCO), así como también la valoración de las formas de autoridad y organización reconocen la personalidad jurídica de las comunidades indígenas permitiendo la aplicación de normas propias como alternativa legal para resolver conflictos internos.

6.2. Nosotros, los otros y el territorio

La institucionalización de las demandas del movimiento indígena ha provocado una ampliación de las relaciones directas y permanentes con los actores políticos en función de gobierno y con funcionarios estatales. Por otra parte, su participación electoral y su búsqueda para insertarse en la representación política se explican también como parte de esta nueva etapa, en la que se observa el tránsito para funcionar como grupo de presión y, posiblemente, culminar como partido.

Con esto, queda abierta la transformación de aquella cultura política de la emergencia al adquirir elementos de las otras culturas políticas. A medida que las organizaciones y dirigentes indígenas han reivindicado independencia de acción respecto a los partidos y a otras organizaciones, sus relaciones con el Estado se han ampliado con el consiguiente riesgo de pérdida de autonomía. Es decir, a medida que el movimiento indígena se institucionaliza e interactúa con actores políticos corre el riesgo de asimilar prácticas y comportamientos típicos de la cultura política tradicional, respecto a la que, hasta la Marcha por el Territorio y la Dignidad, estaban claramente diferenciados.

Actualmente, el territorio ya está consolidado pues ya se ha producido la institucionalización de esta forma de propiedad. Ahora, se proyecta la idea de transitar hacia la autonomía como una vía de desarrollo endógeno. En este sentido, lo interesante es que los dirigentes han utilizado la misma argumentación —autonomía es desarrollo— como hicieran los cívicos prefecturales en su momento. En efecto, con insistencia y algo

de simpleza, portavoces de la autonomía departamental sostuvieron la idea de que "autonomía es desarrollo", aunque esto parece ser tan sólo una hipótesis: es decir, una respuesta virtual que puede o no verificarse en el futuro.

No obstante, esto valió como argumento de legitimación de una demanda política por lo que, entonces, los indígenas dijeron: "La autonomía indígena es también desarrollo". Esto se justificaba más aún porque entre las poblaciones indígenas del Beni las condiciones materiales de desarrollo que corresponden a las obligaciones del Estado son menores, en relación al acceso a servicios estatales como salud, escuelas, universidades, recursos financieros fiscales, proyectos de inversión pública y representación política en los gobiernos municipales.

Como ya se señaló, el término TCO es un nombre que representa un tipo de propiedad privada con límites de la tierra que pertenecen a ciertas organizaciones étnicas. Hasta ahora, se trata de un límite privado, no de un límite administrativo-estatal, ni tampoco de una entidad pública o territorial. Esta forma de propiedad, en la antigua CPE se denominaba TCO y en la nueva se denomina Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) y se otorga a demanda de organizaciones indígenas que representan a pueblos y comunidades. Más que territorio de un pueblo étnico, lo es de una organización en representación de sus comunidades.

La TCO se fundamenta en el derecho que tienen los pueblos indígenas de poseer territorio propio (propiedad jurídica de uso familiar o de un pueblo, o en todo caso de una organización). La actual CPE reconoce la propiedad comunitaria o colectiva que comprende al TIOC, nueva denominación de propiedad territorial que introduce la CPE con perspectivas de convertirse en unidad territorial administrativa estatal si es reconocida su autonomía. Además, la norma actual permite que los pueblos posean límites administrativos estatales donde autogobernarse en representación del Estado para mantener su unidad.

Según la CPE, la conformación de la autonomía indígena se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones; se presupone que éstos son los TIOC. No obstante, se deduce que los territorios indígenas tienen que convertirse en TIOC mediante algún procedimiento a aprobarse.

Los procedimientos para elegir, controlar y cambiar a las subcentrales, en el TIM y otras TIOC del Beni —así como también sus funciones clave de representación externa y de gobierno interno— están definidos

en sus estatutos orgánicos. Sin embargo, en un escenario autonómico es necesario agregar todas las competencias asignadas por la nueva CPE. Por ejemplo, en las TCO, las subcentrales se eligen en un encuentro de corregidores y representantes comunales. Es decir, la elección funciona vía una representación comunal que asiste al evento, no es una decisión de todo el pueblo soberano.

> Sí, ha habido un cambio. Al principio ellos nos decían "flojos", ahora saben que esos flojos están abasteciendo al pueblo, mucho más ahora cuando hay crisis de transporte de las comunidades. Ésa es la forma cómo hemos demostrado que era real la necesidad de tierra y que sí la necesitábamos para trabajar. Por eso la estamos trabajando. Ése es el cambio hacia las personas que nos apocaban cuando nosotros demandábamos la tierra (Aide Ortiz, presidenta de la Subcentral Cercado Río Mamoré).
>
> No hay que generalizar a los "carayanas", hay buenos y malos. También yo he tenido buenas relaciones con ciertas personas, cuanto quisiera yo que todos fueran así. Quisiera que todos los "carayanas" fueran más humanitarios, la pelea es para que todos seamos iguales: indígenas y "carayanas"... Yo tengo la certeza que la lucha la vamos a lograr con la unidad de todos los bolivianos (Eleuterio Temo, subalcalde del TIMI).

En general, el sentimiento de autonomía y soberanía, en tanto capacidad de proveerse a sí mismos, hace sentir a los pueblos indígenas más libres y por tanto más dignos:

> Nosotras podemos vivir sin ellos [la entrevistada se refiere a los "carayanas"], pero ellos no pueden vivir sin nosotros (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).
>
> Un ganadero lo que hace es mandar nomás porque tiene plata. No les paga a sus trabajadores como les debe pagar (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

Con las autoridades "carayanas", desde que existen autoridades indígenas en el municipio se reconoce un cambio en las formas de mirarse mutuamente; pero se trata más de un respeto por la fuerza política

de las organizaciones étnicas que por un reconocimiento sincero de su aporte.

> Siempre existe marginamiento, no hay esa atención oportuna a los indígenas. En la Subprefectura yo no veo que un indígena entre así, con confianza (Dirigente del TIM en reunión grupal).
>
> No hay una aceptación, al indígena todavía lo menosprecian. No hay un trato adecuado por parte de los "carayanas" hacia nosotros, los indígenas (Dirigente del TIM en reunión grupal).
>
> En este sentido, en cuanto a la relación que tenemos como juntas vecinales, si bien éstas son un órgano natural que nace de las bases populares, nosotros estamos involucrados con todos. Hoy más que nunca, en este momento, la relación con el "carayana" es más estrecha, de acuerdo con la problemática que estamos viviendo, particularmente en nuestro municipio. Por un lado hay relación con la gente pudiente como los ganaderos y, por otro, con el sector de los hermanos de las comunidades. Nosotros nos consideramos parte de esos pueblos pequeños que son nuestras comunidades porque San Ignacio está conformado por las comunidades y el sector urbano. La coordinación con las comunidades es ahora más acorde que nunca porque éstas están buscando consolidarse. Eso nos hace unificar la fuerza de la organización dentro del pueblo y también en el territorio que nos rodea (Ezequiel Vela, ignaciano presidente del Comité de Vigilancia).

6.3. Autonomía y heteronomía

Es importante el antecedente de la formación de movimientos étnicos y nuevas organizaciones en la región amazónica, en el período 1987-1995. En este marco, citamos lo más conocido que es el proceso de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, que salió de Trinidad rumbo a La Paz con demandas de derechos de participación, de reconocimiento de ciudadanía, de representación en el Estado, de aprovechamiento y conservación de sus recursos naturales y de que se valoricen sus culturas y formas de vida. Con esta acción, se generó una constitución de las identidades étnicas hacia objetos políticos con las demandas de autogobierno territorial y ya no, simplemente, pretendiendo que se valoren las danzas, los bailes o los adornos llamativos de sus culturas.

En este sentido, se identifican los hechos históricos en su criterio cambiaron la vida de Mojos y su dinámica política:

> Históricamente, los pueblos indígenas hicimos una marcha en los años 90 para que se pueda reconocer nuestra identidad y esto se pudo lograr. En 1996 también se marchó para el saneamiento y titulación de la tierra, pero esto hasta hoy no se ha podido cumplir totalmente. Muchos sectores ganaderos dentro de la TCO mandan hacer los papeles para argumentar que ellos son propietarios, como tienen todo el poder… Aunque todavía existen las grandes mentiras y discriminación para los pueblos indígenas nosotros hemos conseguido que nuestra gente de aquí, de Mojos, ignaciana, sea elegida por votación, como ha sucedido con un representante indígena de los mojeños que tuvimos en la Asamblea Constituyente. Hemos tenido un alcalde y un constituyente indígena, eso es lo que hemos avanzado con el trabajo de los pueblos indígenas. En este sentido, hoy en día estamos con el deseo de seguir dando nuestra proyección en las nuevas elecciones y creemos que hay buena base para lograr que la gente ya que somos la mayoría y que además conocemos la necesidad la parte de los sectores sociales, avancemos. Los sectores "carayanas" no tuvieron la voluntad, no le tienen cariño a la gente humilde pese a que ellos se han servido de la gente humilde ya que sin nosotros no son nada. Creemos que ya está consolidándose la proyección ya que ha sido una larga lucha para poder conseguir algo (Ignacio Apace, corregidor del Cabildo de San Ignacio).
>
> La marcha fue un experimento que ya tenía que llegar, tener otra experiencia. Hemos ido por el tema tierra, ése era el miedo, que nos quedemos sin tierra porque los ganaderos y madereros se estaban metiendo con fuerza (Lino Noza, exdirigente y funcionario del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos).

La marcha indígena de 1990 inició una nueva etapa de demandas y prácticas de multiculturalismo y de ciudadanía en el país. Por tanto, los pedidos de interculturalidad provienen, claramente, en sus primeras versiones, de los pueblos indígenas; ése es su aporte a la construcción de una nueva ciudadanía en Bolivia. Aportes recogidos por la nueva

CPE, aprobada mediante referéndum en 2009. De manera simple, los marchistas de 1990 decían y pedían en sus declaraciones:

> Que nos reconozcamos que somos varias culturas vivas.
>
> Que nos comuniquemos y miremos como iguales y compartamos los mismos espacios.
>
> Que mantengamos y respetemos las culturas a través de las leyes y la educación (Molina, 2009).

Esta acción colectiva posibilitó un sentimiento común de integración afectiva de todos los pueblos, proponiendo cambios en los valores políticos y ganando amplia solidaridad en diversos ámbitos del país. Con el surgimiento de nuevas organizaciones étnicas en el departamento del Beni, se generaron nuevas demandas: territorio colectivo, reconocimiento de las identidades (ciudadanía multicultural) y defensa de los recursos naturales.

La cualidad multiétnica del Beni se va haciendo cada vez más visible desde entonces, en tanto constituye:

- Una realidad sociológica incuestionable, por la manifestación de sus propios actores.
- Un conjunto integrado por, al menos, 18 pueblos indígenas, muchos con territorios propios y otros con presencia en los ámbitos urbanos y rurales, al mismo tiempo.

Entre los actores departamentales no obstante es todavía una valoración folclórica; se resaltan sus danzas y sus trajes pero no sus aspiraciones políticas de ciudadanía y presencia real en puestos de poder, es entonces cuando se esgrime que alguien los manipula.

Al respecto, lo que se incluía en la anterior CPE marcó un avance inicial, por los siguientes aspectos:

- Toma conciencia del carácter pluriétnico y multicultural de Bolivia.
- Introduce derechos de acceso a territorios colectivos.
- Valida las regulaciones internas en cuanto a restitución del orden social y de los recursos naturales.
- Asume la representatividad de las organizaciones y formas de autoridad internas.

Lo que propone la nueva CPE amplía el horizonte de puesta en práctica y construcción de interculturalidad, estableciendo:

- Derechos de autogobierno que tienen coherencia con las demandas de las organizaciones étnicas de la región amazónica.
- Derechos de representación política especial, en márgenes tolerables frente a la representación convencional.
- Derechos culturales (libertad de manifestación de identidades, autoafirmación y gestión educativa, entre otros).
- Derecho a tener territorio y a la gestión sobre el mismo.
- Coherencia con los convenios internacionales.
- Libre determinación como principio de autonomía, definido dentro el marco estatal (cinturón de seguridad).

La nueva CPE es coherente con los convenios internacionales referidos a los derechos de los pueblos indígenas, ineludibles hoy en día en la vida jurídica de cada Estado. En el caso de la región amazónica, la nueva CPE responde a las demandas históricas de los pueblos indígenas que se inician con la Marcha por el Territorio y la Dignidad.

> Antes nos hacían creer que deberíamos hacer lo que ellos querían y ahora ya no es así. Por eso nos consideran atrevidos. Dicen que el trabajo de instituciones que nos apoyan nos está haciendo mal. Nos hemos dado cuenta que eso no es así. Nosotros somos la mayoría y ellos la minoría. Están con miedo y esa es la lucha (Marina Caiti, dirigente del TIMI).
>
> Antes, las organizaciones no existían, ahora yo las valoro porque han hecho harto. Sobre todo ahora que ya tenemos nuestras tierras y montes. Con su esfuerzo se ha conseguido que seamos libres. Con las subcentrales nos han hecho sentir que las tierras son nuestras y han podido lograr objetivos que antes no los teníamos (Silvia Sita, vicepresidenta de la AAIAS).

Los cambios de actitud se explican por ese proceso de conversión de los pueblos indígenas de sujetos culturales a sujetos políticos con capacidad de propuesta y cuestionamiento; proceso que se puede calificar como una nueva forma de politización.

> Seguramente, alguien dijo: "Organicémonos". A alguien se le vino a la mente, como viendo mas allá, en el Cabildo nació la idea (Marina Caiti, dirigente del TIMI).

La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 y la irrupción de los sectores indígenas en la disputa por el control del Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos son elementos reconocidos por los entrevistados como factores de cambio:

> Yo en 1989 ya tenía mi segundo niño y en 1990 se organizaron mejor en el Cabildo y se hizo la marcha. La gente decía: "Cómo se van a organizar, cómo van a caminar, están locos". Ahí han nacido los cambios. En el proceso se ha ido debatiendo el tema organizativo primero y luego el tema político. Después se debatieron otros temas. A base de eso se sigue aprendiendo (Marina Caiti, dirgenta del TIMI).
>
> Por la edad que tengo puedo decir que los cambios han venido, sobre todo, desde 1995 hasta hoy. Con la marcha del 90 se hizo sentir el movimiento indígena. Cuando vi el cambio y comencé a despertar fue a partir del 95, siguiendo la lucha mucho más a fondo, metiéndonos al fuego. Desde ese momento hemos visto que cada año —y mucho más el 2000— vimos a nuestra gente despertado, asumiendo sus derechos. Desde ese año comencé a reflexionar qué queríamos con las marchas, porque queríamos nuestro territorio y nuestra dignidad, no queríamos seguir siendo dominados por la gente "carayana". Desde ahí se vio el cambio y la estrategia. El cambio se hizo desde el 95 y el 2009 nos vamos a ver fortalecidos. Si no fuera por las masas seríamos pisoteados. Hemos despertado del manoseo político. Los hijos dirán que hay que seguir el proceso. Muchos jóvenes nos han hecho la pregunta y les hemos explicado (Rosario Cumavi, vicepresidenta de la CPEMB).

A manera de balance, una de las dirigentas señala:

> La nueva Constitución va a ser la herencia que vamos a dejar a los jóvenes. Se van a sentir protegidos, orgullosos, van a ver como se los involucra y van a sentir que pueden asumir

> una responsabilidad grande. Los jóvenes a veces tienen más inteligencia, yo no soy profesional pero tengo la mentalidad sana, sólo hice hasta quinto grado. Tiene que salir del carácter de los padres, si no explicamos la historia nuestros hijos van a ser como nosotros que no les interesa las marchas, las luchas… Los jóvenes van a responder, van a ser más que nosotros. Hay que hacer seguimiento para que sean parte de la organización y de los gobiernos municipales (Rosario Cumavi, vicepresidenta de la CPEMB).

> Como organización, la visión que tenemos es que a partir de toda esta lucha podamos lograr que nuestros compañeros sean autoridades y que nuestros jóvenes sean el futuro y el presente. Si es como ahora, que no tienen interés que se fortalezca nuestra identidad no vamos a avanzar. La gente blanca tiene otra visión, otras necesidades y otra vivencia. Estamos luchando para que nos escuchen. Si las autoridades políticas son elegidas de nuestras organizaciones vamos a poder dialogar (Marina Caiti, dirigenta del TIMI).

6.4. ¿Cuál desarrollo?

La composición multicultural de Mojos no permite la existencia de una visión de desarrollo única que englobe los intereses de los diversos actores sociales. Contrariamente, las políticas de desarrollo aplicadas por los actores urbanos que han gestionado históricamente el Gobierno Municipal se orientan desde una perspectiva monocultural y homogénea. Esta visión se puede resumir en la vieja idea de mecanizar el agro, monocultivos y hacer carreteras en nombre del desarrollo.

En la mirada del "carayana" ganadero, la lógica económica del indígena se basa en un sistema de subsistencia, con principios que no apuntan a un aprovechamiento óptimo de los recursos naturales. Esto es interpretado como una falta de iniciativa y de capacidad para alcanzar el desarrollo de su sector. Así se asume que son pobres porque ellos quieren y no porque otros factores los frenan, en esa medida el territorio que poseen sería una desventaja en vez de un beneficio.

> Si no existiese la ayuda de las ONG y del Gobierno actual, ellos, ¿qué harían? Porque no trabajan. Vas a las comunidades y nunca están trabajando, no tienen la misma mentalidad que

> nosotros tenemos. Ellos tienen tierra a patadas y jamás la van a hacer producir. Ni siquiera con ayuda de las ONG. Nunca trabajan porque tienen ayuda de todo lado (Ivo Ruiz, ganadero de San Ignacio de Mojos).

Para los indígenas, el ganadero es visto como una amenaza pues representa la ambición por acaparar la tierra —por ello se lo considera como un depredador— y la falta de respeto por el medioambiente. En este sentido, los indígenas cuestionan al sector ganadero por el uso extensivo de las pampas, por la tendencia a la tala de bosques como técnica para la extensión de la frontera pecuaria y por la extracción de madera para corrales y alambradas.

> Ellos se quejan de que nosotros recibimos ayuda pero ellos también reciben. Por intermedio de un amigo me he enterado que han recibido apoyo con vacunas (Ezequiel Vela, ignaciano, Federación de Juntas de Vecinos, FEJUVE).
>
> Mucho monte se ha *tumbao pa'* sembrar pasto. Por eso ya no se encuentran animales para cazar, todos huyen al ver su hábitat natural sin un solo árbol. Ellos no se dan cuenta que con el chaqueo están afectando al medioambiente. Queman sus pastizales y el fuego se pasa al monte y se queman miles de hectáreas de monte y a veces también nuestras siembras y nadie les hace nada porque las autoridades son sus amigos o parientes. Por eso nunca un ganadero ha *entrao* a la cárcel por tanto desmonte (Sixto Bejarano, dirigente ignaciano de la comunidad La Argentina, TIMI, y expresidente del Concejo Municipal de San Ignacio de Mojos).

Debido a esta práctica de hacer grandes desmontes los indígenas se sienten afectados porque ven reducidos sus espacios para la caza.

Algunas ONG como el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y el Centro de Estudios Hoya Amazónica (HOYAM-Mojos) —que gestionan iniciativas de apoyo a las comunidades— de igual forma, tampoco comparten ciertas prácticas productivas ni simpatizan con el modelo de desarrollo del sector ganadero. Argumentan que este sector es el culpable de los grandes desmontes y, por ende, del deterioro ambiental, ya que la ganadería extensiva es una de las más perjudiciales para el ecosistema. En más de una ocasión, las

quemas indiscriminadas han traspasado las propiedades ganaderas y se han propagado por los bosques comunales arrasando inmensas extensiones de bosques. Incluso, algunas comunidades se han visto amenazadas por el fuego y los culpables de tal desastre natural no han sido castigados hasta ahora por ninguna autoridad competente. En contraposición valoran el sistema indígena en la medida que se sostiene en la diversidad de cultivos y uso de recursos naturales.

Por otra parte, los gremialistas, que mayormente son comerciantes urbanos del interior del país —llamados comúnmente por la gente del lugar como collas o paisanos— cuestionan el modelo de desarrollo de los ganaderos y la ambición por la tierra de este sector, pero también critican las prácticas productivas del sector indígena aduciendo que producen en pequeñas cantidades sin tomar en cuenta el potencial del mercado y a pesar de contar con grandes extensiones de tierra. En opinión de estas personas —muchas de ellas de orígenes campesinos— las lógicas productivas de las comunidades son desfavorables para todos, por lo cual proponen un cambio sustancial para el destino de la producción hacia el mercado local. Aquí uno puede encontrar algunas razones para entender las divergencias en la función del territorio amplio y el sentido de las carreteras entre indígenas amazónicos y campesinos andinos.

> En las comunidades hay miles de hectáreas donde no hay producción y nosotros podríamos participar ahí produciendo. De esta manera se podrían bajar los precios del arroz y los cereales (Luis Calle, dirigente gremialista de San Ignacio de Mojos).

CONCLUSIONES

– Desde las percepciones locales de los sujetos indígenas se advierte un serio cuestionamiento a las formas tradicionales de medir, conceptualizar y percibir la pobreza. En esta postura se coincide con nuevos principios constitucionales de donde se vienen promoviendo enfoques epistemológicos alternativos como la descolonización, la interculturalidad y el *Vivir Bien*.

– En este sentido, es posible afirmar que el concepto de pobreza extrema es una calificación que no favorece a las expectativas ni a una mejor comprensión, trato y reconocimiento de los sectores indígenas rurales como sujetos aptos para autosolventarse. De hecho, muchas comunidades indígenas viven bien en comparación

con grandes sectores urbanos. Entonces, habría que relativizar y dejar claro en qué consiste la pobreza extrema. En todo caso, las comunidades indígenas de San Ignacio de Mojos ponen el énfasis en que una sociedad es pobre en el ejercicio de sus derechos, de su cultura institucional, de iniciativas y de ciudadanía, como elementos sustanciales y visibles.

– Es pertinente comprender las condiciones de pobreza y bienestar mediante los nuevos enfoques y en el marco de una nueva cultura política e interculturalidad. Así, no existe una sola forma de pobreza en el Beni, ni una sola forma de pensar el desarrollo como no podrá haber, en consecuencia, una sola forma de intervenir estatalmente en esos ámbitos.

– Las comunidades tienen asegurado su acceso a la alimentación y a la construcción propia de viviendas, en tanto mantengan la posesión de un territorio comunal seguro que es el factor más estructural de su *Vivir Bien*. Pero esto no significa que estén exentos de necesidades. Su debilidad más apremiante se manifiesta cuando aparecen enfermedades en las familias que no se pueden curar con las técnicas y medicinas tradicionales. Entonces es cuando se manifiesta un sentimiento de pobreza, de impotencia y tristeza.

– Es necesario matizar la localización de esta forma de pobreza material. En este sentido, es evidente el incremento de un sentimiento de pobreza como carencia en cuanto al acceso a bienes básicos de existencia, cuando familias provenientes de las comunidades indígenas se asientan en los ámbitos urbanos. En este sentido, es importante diferenciar conceptualmente las formas de pobreza material respecto a las formas de pobreza política que se identifican en las comunidades y que ocurren, principalmente, por efecto de una estructura estatal y de una cultura política que promueven la exclusión, la manipulación, la poca información y la no inserción en la administración pública. Por ello, más que pobres y pobreza material de bienes básicos, lo que se percibe entre los comunarios son, más bien, políticas y actitudes empobrecedoras desde el entorno institucional.

– No obstante, en las comunidades se aprecia un enriquecimiento en la participación política en general, a raíz de las mismas luchas y también del cambio de las leyes. Según se cree, las cosas cambiarán cuando el territorio se consolide con una mayor llegada de recursos estatales y un progresivo aprendizaje técnico.

- Cada cultura étnica de Mojos constituye una forma integral de vida pues plantea su propia y específica forma de resolver las relaciones esenciales de sus modos de vivir. Estas relaciones esenciales son las de cada individuo consigo mismo, con los miembros de su comunidad, con las otras comunidades, con lo sobrenatural y con la naturaleza. Entonces, si la forma de relación humana con el medio natural no es única y absoluta, por qué tendría que ser única la forma de abordar la intervención del Estado o de la cooperación privada respecto a las opciones de desarrollo y mayor producción. En este sentido, cada relación plantea sus propias pautas que constituyen una estructura única y, por lo tanto, se desarrollan según su particular modalidad. Es por ello que estas diferentes culturas llegan a configurar diferentes paisajes en un mismo medio natural. En consecuencia, los trinitarios, los ignacianos y los movima tienen a estructurar su convivencia grupal en torno a un centro que puede ser dominado por el Cabildo, la Iglesia o la escuela, circundando la plaza o la cancha de fútbol. En cambio, los yuracaré y los chimane se integran en torno a la dispersión de sus viviendas que es su característica central, donde el centro son todos o ningún elemento en especial.
- Cada pueblo mantiene una percepción cultural del espacio y de los elementos que lo conforman. Esta percepción determina también que el concepto y el sentido de uso de los recursos naturales responda a una concepción cultural antes que económica. Así se entiende por qué prácticas como la caza o la pesca son entendidas como una recreación antes que como un trabajo que reporte ingresos; como fuente de vida antes que como materia prima.
- Existe una "racionalidad indígena" desarrollada y ajustada a la heterogénea y compleja formación de los ecosistemas de Mojos. Es una racionalidad de efectos y orientaciones múltiples, en ella la organización social y las relaciones sociales de la política tienen tanta importancia como el medioambiente, los cultivos y los animales silvestres. Por ejemplo, la racionalidad económica es también el conocimiento fundado sobre la regeneración de la flora y la fauna, sobre los elementos cósmicos —de los que forman parte el mito de la Loma Santa o las creencias en el papel de Dios sobre el orden comunal— y sobre la totalidad del sistema ecológico y de las simbiosis que en él existen.
- Esta racionalidad se construye sobre un conjunto de elementos que se puede denominar como la base material de su existencia.

Primero, todos los pueblos indígenas ocupan un espacio físico cuyo medioambiente, por variado que sea a nivel local, está constituido fundamentalmente por el bosque, que es producto de factores climatológicos comunes a todos los espacios territoriales. Segundo, todos los pueblos indígenas practican, como actividades económicas básicas, alguna combinación de las siguientes: la agricultura de tala, la caza de animales silvestres, la pesca en los ríos y lagunas, la recolección de alimentos de origen tanto animal como vegetal y la transformación. En segundo lugar, la organización sociopolítica de los pueblos indígenas gira sobre la base de las relaciones de parentesco. Las relaciones sociales de producción, la corresidencia y la distribución de excedentes mediante el sistema de reciprocidad se definen en función de los derechos y responsabilidades que rigen las normas del parentesco. Por último, en estas sociedades no existe la especialización por oficio único, tampoco existe la especialización en el sentido que unas personas se dediquen exclusivamente a la fabricación o generación de un determinado tipo de bienes mientras otros trabajan para proveerles los alimentos que necesitan. La lógica del orden de actividades económicas que se aplica en los estudios cuantitativos sobre ingresos y economía no tiene razón de ser en el ámbito comunal, aunque siempre se cometa el mismo error en los estudios.

– La racionalidad indígena no es pura ni cerrada. De hecho, dentro de los territorios y en su entorno convergen otras racionalidades que tampoco son rechazadas sino más bien aprovechadas, aunque en condiciones desventajosas. Éstas son las que corresponden al ámbito de los territorios de intercambio que se cruzan con las de la reciprocidad. ¿A cuál de estas racionalidades deben apuntar las acciones del Estado, desde sus diversos niveles?, ¿en qué momentos?, ¿en qué rubros?, y ¿cómo éstas interfieren en sus modos de vivir y en sus sentidos de pobreza, bienestar y dignidad? Éstos son temas que requieren observarse con detenimiento.

– Ubicándose en el contexto de Mojos se puede decir que una racionalidad expresa una determinada lógica de percepción del espacio territorial que se define como la manera en que un grupo social relaciona, organiza y valoriza la función de cada uno de los recursos naturales existentes con relación a su medioambiente y a los intereses que persiguen. Es esta lógica la que determina la forma concreta de ocupación y transformación de un determinado espacio territorial.

- La lógica indígena de percepción del territorio se presenta como expresión de un sistema de recursos relacionados e interdependientes, horizontalmente valorizados, según las determinaciones del entorno ecológico, la economía comunal, la cultura y la religión. En esta lógica cada uno de los recursos es importante para la reproducción de los otros pues una alteración o pérdida de uno de los componentes del sistema tiene efectos en el entorno ecológico y en los grupos humanos que viven en este espacio. La lógica indígena se caracteriza por organizar la intervención de su espacio territorial en forma combinada y complementaria entre los distintos ecosistemas, recursos y actividades sociales, económicas y culturales. Funciona como un sistema que integra múltiples dimensiones, incluye el acceso permanente a diversos ecosistemas, una movilidad poblacional periódica y el uso diversificado e integral de los recursos naturales.
- La pobreza es entendida entre los mojeño como el no tener el sentido y voluntad de esa capacidad de solventarse que se profundiza cuando el entorno (natural o institucional) reduce aún más esa voluntad, la anula o la limita a través de normas y actitudes, lo cual da lugar a un empobrecimiento que provoca retraimiento y sumisión o una respuesta de rebeldía contestaría (en este caso se dice que hay capacidad de acción colectiva).
- En este sentido, hay que definir la pobreza como algo sentible por el sujeto, aunque en este enfoque el sentirse en ese mundo puede ser explicado justamente por el carácter de efecto de la etiqueta y la cultura política dominante, que empobrece desde los prejuicios. Pero, en el contexto comunal, un visitante urbano también se siente pobre en tanto limitado de conocimientos para sobrevivir, impotente y sin *potentia* ante la magnitud de los bosques, los ríos y la fauna. Sin embargo, no por ello los comunarios lo toman como pobre, más bien, como se ha podido testimoniar, los indígenas toman a los visitantes como seres dignos, en el sentido de acompañar su cambio de hábitat y por tanto sus miedos. Por eso se ofrecen a ayudar, les proveen frutas, les dan las hamacas, preparan las sillas, los cuidan y los hacen sentirse contentos, partiendo de que son incapacitados para enfrentar los flujos del monte, allí reside esto de la relatividad de la pobreza.
- Así, la pobreza en la realidad de las comunidades es distinta de las estadísticas y del número de posesiones que se miden y determinan en algún laboratorio urbano donde se construyen conocimientos o

políticas públicas. Pobreza puede entenderse como la incapacidad del sujeto en tanto libre disposición de energías, como el negarse o impedirle actuar. Incapacidad como incapacidad de acceso a objetos que facilitan el seguir viviendo, en tanto el entorno lo ha bloqueado, lo ha desplazado. Aquí se entiende como el tema del territorio es crucial en la libertad de los comunarios indígenas de Mojos y de toda la región amazónica. En tanto el tema del desarrollo es de todos, todos los que asumen cierta ética humanista deberían apoyar ese acceso porque posibilita la libertad de seguir viviendo y la libre disposición de sembrar, cosechar, cazar, pescar, cantar y bailar a su manera.

– Por último, el territorio, lo que da la naturaleza que es parte del territorio, el vivir en familia y el convivir con solidaridad, libertad de disponer de tiempo y autonomía de acción y decisión son los componentes centrales del *Vivir Bien*.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier
2002 *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.

Ávila, Hernán; Amparo Rodríguez y Leonarda Mossua
2006 *Representación de los pueblos indígenas en los sistemas políticos del Estado*. La Paz: PIEB, Convocatoria Regional Beni.

Bazoberry Chali, Oscar
2008 *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*. La Paz: CIPCA, Cuadernos de Investigación N° 68/UPIEB Investigaciones N° 2.

Benedicto, Jorge
1995 "La construcción de los universos políticos de los ciudadanos". En: Benedicto, Jorge. Sociedad y política. *Temas de sociología política*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

Benedicto, Jorge y María Luz Morán (Eds.)
1995 *Sociedad y política. Temas de sociología política*. Madrid: Alianza Universidad.

Block, David
1997 *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos*. Sucre: Talleres Gráficos "Tupac Katari".

Bogado Egez, Daniel
2006 *Beni: Autonomía con identidad y desarrollo político económico*. Trinidad: PIEB (Inédito).
2001 *Etnicidad, migración y pobreza: Estudio de caso de migrantes mojeños en Trinidad*. La Paz: Universidad de la Cordillera. Tesis de maestría en Ciencias Sociales, Mención Antropología.
1989 *Chimanes y carayanas: relaciones de alteridad*. Cochabamba: UCB. Tesis de Filosofía.

Carvalho Urey, Antonio
1983 *Beni. Interpretación histórica*. Trinidad: Imprenta "Renovación".
1977 *Pedro Ignacio Muiba: el héroe*. Santa Cruz: Los huérfanos.

Casa de la Cultura del Beni
2006 *Memoria I Coloquio Departamental "Cultura e Identidad Beniana"*. Trinidad: Cáritas, 29 y 30 de septiembre.

CEJIS (Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social)
2003 *Sistema Jurídico Indígena. Diagnóstico en comunidades de los pueblos: Chiquitano, Mojeño-Ignaciano y Tacana*. Santa Cruz: CEJIS.

Chávez Suárez, J.
1986 *Historia de Moxos*. La Paz: Don Bosco.

CIPCA, Subcentral del TIM
2006 *Plan de Gestión Territorial del TIM*. San Ignacio: CIPCA.

COB (Central Obrera Boliviana)
1987 *Memoria del VII Congreso de la Central Obrera Boliviana*. La Paz: CEDOIN.

Cortez, Jorge
2006 *Caciques y hechiceros. Huellas en la historia de Mojos*. La Paz: Plural.

Dávalos, Pablo
2008 *Reflexiones sobre el* Sumak Kawsay *(el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo*. Disponible en: [http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/BuenVivirTeoriasDesarrolloDavalos08.pdf]

Denevan, William
1980 *La geografía cultural aborigen de los Llanos de Moxos*. La Paz: Juventud.

Flores, Elba *et al.*
2002 *Control social de los recursos forestales en el TIM.*

Gamarra, María del Pilar
2010 "El desarrollo del concepto Beni: Proceso sociohistórico de formulación de la idea de Beni en la memoria colectiva de sus comunidades sociales". En: *Cultura e identidad beniana. Memoria del Primer Coloquio Departamental*. La Paz: PIEB.
2002 "Norte amazónico. Transformaciones regionales y organización socioeconómica (1870-2000)". La Paz. (En preparación de edición).
1992 "Haciendas y peones en el régimen hacendatario gomero Boliviano. Las bases económicas de un poder regional: la Casa Suárez (1880-1940)". Tesis de licenciatura en historia. Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.

Gobierno Municipal de San Ignacio de Mojos
2007 *Plan de Desarrollo Municipal* (PDM).

Guzmán, Ismael
2004 *La provincia Mojos*. Trinidad: CIPCA-Beni.

Instituto Nacional de Estadística (INE)
2002 *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz.

Lehm, Zulema
1999 *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz: APCOB-CIDDEBENI-OXFAM América.
1990 *La muerte de los Chimanes y su bosque*. Campania de Jesús en Bolivia.

Lehm, Zulema *et al.*
1999 *Matrimonios interétnicos y reproducción de los grupos étnicos en los Llanos de Mojos*. Trinidad: CIDDEBENI.

Lehm, Zulema *et al.*
2004 *Condición y posición de las mujeres del departamento del Beni. Desde el confinamiento doméstico a la participación económica y política*. Prefectura del Departamento del Beni.

Limpias Saucedo, Manuel
1942 *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.

Lijerón, Arnaldo

2001a *Mojos Beni: Aproximación a una historia amazónica del Beni*. Trinidad: CIDDEBENI.

2001b *El éxodo de profesionales benianos*. La Paz: PIEB.

1999 *Mojos-Beni, introducción a la historia amazónica*. CIDDEBENI.

1992 *De la resistencia pacífica a la interpelación histórica: Apuntes preliminares de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* (Inédito).

Melgar, Tania

2006 Pluralidad étnica y cultural y documentación personal de indígenas. En: *Aprendizajes sobre procesos de documentación ciudadana en poblaciones excluidas*. Cochabamba: Consorcio por la participación ciudadana, CERES.

Ministerio de Planificación del Desarrollo

2007 *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien*. La Paz.

Mires, Fernando

1991 *La colonización de las almas: Misión y conquista en hispanoamérica*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Molina, Wilder

2009 *Región amazónica, sociedad y territorios culturales*. La Paz: Fundación UNIR.

2004 *Percepciones de la gestión del TIPNIS*. Trinidad: MAPZA-GTZ, Subcentral del TIPNIS.

2002a *Sociedad local y municipio en el Beni*. La Paz: PIEB.

2002b *Cultura política y movimientos sociales. La Marcha por el Territorio y la Dignidad como cultura política*. La Paz: Universidad de La Cordillera. Tesis de Maestría.

1997a *Estudio de necesidades territoriales del pueblo Joaquiniano*. Trinidad: CIDDEBENI.

1997b *La emergencia del movimiento indígena en el Beni*. Trinidad. Tesis de Sociología.

1996a *Las luchas indígenas en el Beni: Organización y movilización*. Trinidad: CIDDEBENI.

1996b *Las luchas indígenas en el Beni: Resultados y efectos políticos*. Trinidad: CIDDEBENI.

Navia Ribera, Carlos

2007 *El sistema político departamental*. Trinidad: CIDDEBENI.

2006 *Propuesta Autonómica para el Beni*. Ponencia en el II Encuentro Departamental "El Beni hacia las Autonomías y la Constituyente". Trinidad: CIDDEBENI.

2000 *El proceso forestal beniano*. Trinidad: CIDDEBENI.
1993 *La cuestión indígena en el Beni*. Trinidad: CIDDEBENI.
1992 *Esquemas para entender la cuestión territorial indígena en el Beni*. Trinidad: CIDDEBENI.

RAE (Real Academia Española)
2012 *Diccionario de la lengua española* (Vigésima segunda edición). Disponible en: www.rae.es

Rea, Hilda
2005 *Elite carayana: dominación estructural y modernización política en San Borja*. La Paz: PIEB, CIDDEBENI, IDIS-UMSA.

Ribera, Julio
1984 *Los yuracaré*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

Roca, José Luis
2001 *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz: COTAS.

Yapu, Mario *et al.*
2006 *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en Ciencias Sociales y Humanas.* La Paz: PIEB.

III

La Guardia
Rastros del *Vivir Bien* en un municipio con desarrollo urbano y crecimiento económico

Fabiana Chirino

Índice

Introducción 293

1. Contexto y problema de estudio 295
- 1.1. Características de La Guardia 296
- 1.2. Origen y rasgos socioculturales del municipio 300
- 1.3. El desarrollo y los retos del *Vivir Bien* 305

2. Aspectos metodológicos 308
- 2.1. Características del estudio etnográfico 309
- 2.2. Proceso metodológico y triangulación interpretativa 310
- 2.3. Técnicas de generación de datos 313
- 2.4. Los sujetos participantes y sus voces 314

3. Sustento teórico: De la complejidad, la reciprocidad y el *Vivir Bien* 315
- 3.1. La construcción social de la realidad 316
- 3.2. Relaciones de poder y prácticas sociales 319
- 3.3. El desarrollo desde la *Teoría de la Complejidad* 321
- 3.4. *Teoría de los dones*: Estructuras elementales de la reciprocidad 325
- 3.5. Producciones teóricas sobre el *Vivir Bien* 328

4. Construcciones sociales subjetivas sobre el *Vivir Bien* en La Guardia 331
- 4.1. Trabajo y producción 331
- 4.2. Participación y vida política 361
- 4.3. Dignidad 374
- 4.4. Tierra, territorio y hábitat 380
- 4.5. Migración 391
- 4.6. Salud y bienestar 402
- 4.7. La función de la educación 411
- 4.8. Norma, regulación y seguridad 420
- 4.9. *Vivir Bien*: un concepto amplio y dinámico 427

Conclusiones 437

Bibliografía 440

Anexos 445

Índice de cuadros

Cuadro 1: Datos demográficos de La Guardia 297
Cuadro 2: Sujetos y técnicas de investigación aplicadas 314

Índice de gráficos

Gráfico 1: Triangulación teórica 312
Gráfico 2: Sectores a los que pertenecen los sujetos de la investigación 315
Gráfico 3: Esquemas de los significados del trabajo en La Guardia 339
Gráfico 4: Trabajos considerados tradicionales frente a nuevas ocupaciones en La Guardia 344
Gráfico 5: Actividades productivas y comerciales en La Guardia 355
Gráfico 6: Tecnología de la verdad, respecto a la dignidad 380
Gráfico 7: Dimensiones del *Vivir Bien* 428
Gráfico 8: Niveles del ecosistema social 429
Gráfico 9: Componentes del *Vivir Bien* asociados a la dignidad 431
Gráfico 10: Relación dialéctica y dialógica entre el *bien-estar* y el *bien-tener* 434

Índice de mapas

Mapa 1: Municipio de La Guardia 296

INTRODUCCIÓN

El concepto de desarrollo es uno de los términos más utilizados en el campo de las ciencias sociales para explicar los procesos, impasses o sucesos que ocurren en un tiempo, un lugar y en un contexto sociopolítico y sociocultural determinado.

Sin embargo, más allá de los datos fríos que a modo de indicadores señalan cuánto se ha desarrollado una comunidad o un municipio, esta investigación apunta a describir, develar e interpretar las construcciones que los actores de una localidad realizan sobre el desarrollo de su pueblo; no como un proceso ajeno a sus vidas sino como parte fundamental de éstas. Se trata, por lo tanto, de un enfoque de desarrollo socioeconómico vinculado a las vivencias subjetivas de las personas en relación a lo que ellos y ellas consideran como *Vivir Bien*.

Así, el *Vivir Bien* es un nuevo concepto que, en el campo de las ciencias sociales, explica un desarrollo económico, social y humano que involucra a las personas de una comunidad y al significado que en su interacción éstas construyen en relación a distintas dimensiones como: el trabajo y la producción, entendidos como las acciones y los actos que los hombres y mujeres realizan para *Vivir Bien*; la vida política que, por su parte, involucra todas las formas de organización, de gobierno, y de participación de las personas en estos procesos; la dignidad como un valor individual y social de la vida en comunidad; y, finalmente, la soberanía, que implica libertad, autonomía y autodeterminación.

En este contexto, esta investigación indaga las construcciones subjetivas y sociales acerca del *Vivir Bien* de los vecinos del municipio de La Guardia, ubicado a 20 km de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y capital de la tercera sección de la provincia Andrés Ibáñez. Localidad que alcanza la categoría de *ciudad intermedia*, debido al vertiginoso crecimiento poblacional y al desarrollo local y productivo que ha

experimentado desde mediados de los años 80. La investigación se llevó a cabo entre mayo y septiembre de 2009.

Caracterizada por ser una localidad productora de cítricos, La Guardia muestra una dinámica económica y social versátil ya que su contacto con Santa Cruz, por la cercanía y el acceso, le permiten establecer actividades económicas con la capital cruceña y con los pueblos aledaños. Sin embargo, además de la producción de cítricos, encontramos en esta localidad múltiples actividades como la producción de cereales, maíz, soya, sorgo, pollo parrillero, productos en base a miel y artesanías. También se registra una importante actividad en el rubro de la extracción de áridos y en la fabricación de losetas. Debido a estas características, el municipio de estudio atrae a gran cantidad de inmigrantes tanto de las otras provincias del departamento de Santa Cruz como de otros departamentos del país.

Es importante subrayar que La Guardia es una ciudad intermedia de rápido crecimiento, eminentemente productora a nivel agrícola y pecuario, de fácil acceso y constate contacto socioeconómico con Santa Cruz y que, en base a la gestión municipal de los últimos años, se ha convertido en un municipio que atrae la migración interna, aspecto que favorece la producción del campo, el desarrollo del eje central y la revalorización económica y simbólica de los bienes materiales y culturales locales.

En este contexto, esta investigación expone los resultados obtenidos a través de un proceso de investigación cualitativa de tipo etnográfico y del análisis teórico de las categorías construidas a partir de la triangulación interpretativa de los datos generados, con la aplicación de distintas técnicas: entrevistas a profundidad (17), entrevistas informales (6), historias de vida (3), grupo focal (1), mapa parlante (1) y observaciones no participativas (8). Técnicas aplicadas con el propósito de obtener información sobre las construcciones, percepciones e interpretaciones de las personas que viven en La Guardia acerca del *Vivir Bien* y las dimensiones que este concepto implica.

La estructura del documento comprende cuatro partes. La primera está dedicada a la construcción del problema de investigación y a la descripción del contexto en el que se realizó el estudio. La segunda parte está dedicada a los aspectos metodológicos del estudio, que incluyen el método, el enfoque, el proceso metodológico, las técnicas de generación de datos y los sujetos participantes del estudio. En la tercera parte se exponen las construcciones teóricas que sostienen

el análisis de los resultados, mientras que en el cuarto acápite se exponen, de manera descriptiva, los resultados del estudio, en los distintos tópicos como los referidos a las construcciones acerca del trabajo y la producción, la participación y vida política de los vecinos del municipio; las representaciones acerca de la dignidad, la tierra, el territorio y el hábitat, además de otras cuestiones surgidas en el trabajo de campo como la migración, la salud y el bienestar, la educación, la ley y la legalidad.

La cuarta parte concluye con una reflexión, a modo de cierre, sobre el *Vivir Bien* como un concepto amplio y dinámico que requiere ser pensado en tres dimensiones fundamentales: individuo, familia y comunidad. Finalmente, se presentan las conclusiones de la investigación sintetizando aquellos elementos que en La Guardia se asocian preferentemente al *Vivir Bien*.

1. CONTEXTO Y PROBLEMA DE ESTUDIO

Pensar el problema del desarrollo implica reconocer que las concepciones referidas a éste han cambiado con el tiempo, pasando de un enfoque positivista y netamente económico a un paradigma que involucra como eje del desarrollo lo social y lo humano. De modo que el desarrollo de las sociedades y comunidades cobra mayor importancia, lo que implica hablar del desarrollo en términos de un *Vivir Bien* para las personas de una comunidad, localidad, sociedad y cultura específica. Por lo tanto, se trata de pensar el desarrollo desde la particularidad de cada localidad, como una forma de contrarrestar la tendencia globalizante y globalizadora del "para todos igual".

Es por ello que al encontrar diferencias culturales, es necesario tomar en cuenta lo singular de cada comunidad para promover un modelo de desarrollo humano, social, económico y ambiental que logre mayor armonía con la historia e identidad de cada pueblo antes que con los requerimientos económicos del modelo capitalista occidental.

En este sentido, esta parte expone las características de la comunidad de La Guardia —a partir de los aspectos históricos, demográficos, productivos y culturales— para comprender, desde estas particularidades, las concepciones de desarrollo y las concepciones acerca del *Vivir Bien* en la comunidad objeto de estudio.

1.1. Características de La Guardia

El municipio de La Guardia está ubicado en la provincia Andrés Ibáñez, del departamento de Santa Cruz. Es la tercera sección municipal de esta provincia. Limita al norte con el municipio de Porongo, al este con el municipio de Santa Cruz de la Sierra, al oeste con el municipio de El Torno y al sur con el municipio de Cabezas (provincia Cordillera) (ver Mapa 1). La Guardia tiene una superficie aproximada de 97.787,03 hectáreas, es capital de sección municipal y se encuentra ubicada a 20 km de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, vinculada por la carretera antigua Cochabamba-Santa Cruz, por lo que forma parte del eje central del país (www.laguardia.bo).

Mapa 1. Municipio de La Guardia (Provincia Andrés Ibáñez)

Fuente: Elaboración propia.

El municipio de La Guardia está conformado por 66 juntas vecinales u organizaciones territoriales de base (OTB), agrupadas en seis distritos, de los cuales cuatro son urbanos y dos rurales. Los distritos urbanos más importantes son La Guardia, El Carmen, San José y Nueva Esperanza y los distritos rurales Pedro Lorenzo y Basilio.

En cuanto a la población de La Guardia, el Censo de Población y Vivienda 2001 registró un total de 39.552 habitantes, de los cuales

la mayoría son varones (20.076) aunque con una leve diferencia en relación a la población femenina (19.471). Se trata de un municipio que concentra a la mayor cantidad de ciudadanos en el área urbana (25.417), mientras que la población rural es de 14.081 habitantes. El Cuadro 1 muestra los datos demográficos referidos y algunos más.

Cuadro 1. Datos demográficos de La Guardia

Población total	39.552
Hombres	20.076
Mujeres	19.476
Población del área urbana	25.471
Población del área rural	14.081
Tasa anual de crecimiento intercensal 1992-2001 (%)	6,21%
Número de hogares particulares	8.195
Tamaño promedio del hogar particular (personas por hogar)	4,74

Fuente: Elaboración propia en base a datos del INE.

Si bien el Censo de Población y Vivienda 2001 no define el origen de los pobladores de La Guardia, los datos cualitativos y la observación de campo dan cuenta de que la mayoría de la población es inmigrante y que proviene del interior del país o de otras provincias del departamento de Santa Cruz: aspecto —el de ser una localidad que debe su crecimiento demográfico, principalmente, al constante flujo migratorio— que se constituye en una de las características centrales de La Guardia. No obstante, también se registra, en menor medida, un flujo de partida hacia la ciudad de Santa Cruz. Esto se debe a la dinámica económica y productiva que se constituye en factor de atracción para la población migrante.

En cuanto a la actividad económica, el 80% de la población del municipio de La Guardia vive de la actividad agropecuaria. Los cítricos y otras frutas, así como la soya, el sorgo, el maíz, la yuca, el arroz, el plátano, la caña, las hortalizas y el sésamo son los principales cultivos. Aproximadamente, el 70% de todo lo que se cultiva se dedica al consumo familiar (incluyendo la alimentación de los animales domésticos y las reservas de semillas para la siguiente cosecha) y el 30% restante se dedica a la venta. Se trata, por lo general, de una producción a pequeña y mediana escala pues, únicamente, en el caso del pollo

parrillero se realiza una producción a gran escala que ha permitido a La Guardia alcanzar el primer lugar a nivel departamental en esta actividad económica específica.

Otra de las actividades económicas que genera un importante movimiento económico en La Guardia es la extracción de áridos, que genera empleo local tanto en el manejo de las "dragas" extractoras como en el transporte. Lo mismo sucede con las fábricas de losetas, macetas y lavanderías que abastecen el mercado de la ciudad de Santa Cruz en cuanto a la demanda de productos realizados con cemento. Finalmente, el comercio es otra de las principales actividades económicas de la población, ya sea a nivel formal o informal, y se desarrolla principalmente en la zona de la carretera o eje principal del pueblo.

Sin embargo, la política de apoyo a la diversificación económica llevada a cabo por el Gobierno Municipal de La Guardia ha dado como resultado el desarrollo de nuevas actividades económicas, entre las que se destaca la apicultura, que en las colonias de San Juan y San Carlos ha dado como resultado la fabricación de productos derivados de la miel, tales como jaboncillos, cremas y champús. También se está desarrollando en varias comunidades la elaboración artesanal de piezas de madera, tejidos, hierro, etc. (www.laguardia.bo).

La privilegiada situación de La Guardia y su buena comunicación con la ciudad de Santa Cruz ha favorecido la instalación de varias industrias como la Cervecería Boliviana Nacional, Aceites Crisol, Avícola Sofía, Colonia Piraí y Embutidos Santa Fe. Además, existen proyectos de nuevas plantas que se instalarán a corto plazo. Una entrevista con el Alcalde Municipal de La Guardia, Jorge Morales Encinas publicada en la página web de la fundación de Badajoz (http://laguardia.dipbadajoz.es), señala que La Guardia es una comunidad donde se ha evidenciado la continuidad de los proyectos productivos y un interés de que éstos prosperen:

> Se dice que hemos sido buenos ejecutores de los cambios que se han impulsado en el país. Nosotros no estamos en contra de las leyes, al contrario, las agradecemos, y las ponemos en práctica... No le echamos la culpa a nadie; no buscamos argumentos para justificarnos. Sólo hay que hacer las cosas. No hay nada que inventar (Jorge Morales, alcalde de La Guardia).

En cuanto al tema del desarrollo, el progreso obtenido por La Guardia durante el transcurso de la última década fue considerado ejemplo

nacional en el séptimo encuentro de "Municipios Escuelas en Bolivia" que reunió a alcaldes y concejales de siete departamentos del país. Este evento fue organizado por el Centro para la Participación y el Desarrollo Humano Sostenible (CEPAD), fundación que procura que los municipios más desarrollados compartan sus claves de éxito para adaptarlas a la realidad de cada comunidad y de esta manera puedan iniciarse proyectos de fortalecimiento en beneficio de la población. Carlos Hugo Molina, director de la mencionada entidad, considera que el éxito de La Guardia obedece a la correcta implementación de la Ley de Participación Popular (Molina, Carlos Hugo. "Pasar del proyecto piloto a la política pública", 26 de abril de 2011. En: http://www.cepad.org).

El modelo de gestión municipal implementado en La Guardia utiliza el desarrollo económico local como instrumento que va más allá de la tradicional compra y venta de productos, logrando crear un tejido social y empresarial que, en base a alianzas estratégicas, abre mercados para sus productos a través de ferias productivas como la ya tradicional "Feria de la Fruta". Este modelo de gestión aprovecha también las economías de escala que la asociatividad permite, organizando mercados locales y aglutinando y coordinando a los artesanos locales, entre otras iniciativas.

Esto es posible porque las acciones impulsadas han sido enfocadas con una visión integral de desarrollo que ha permitido captar recursos para la implementación de programas sociales como, por ejemplo, la creación de una red de guarderías municipales donde el trabajador o trabajadora puede confiar el cuidado de sus hijos (www.cepad.org). Finalmente, este municipio cuenta con una Comisión de Desarrollo Económico Local (CODEL) y una Agencia de Desarrollo Económico Local (ADEL) que le ha permitido aprovechar en especial su gran potencial en recursos agrícolas.

En términos generales, La Guardia es una localidad que por su cercanía con la ciudad de Santa Cruz y por su ubicación en una de las principales carreteras del eje central, ha fortalecido su actividad económica principalmente agropecuaria y comercial, teniendo como principal mercado a la ciudad de Santa Cruz. Estas características se han constituido en factores de atracción para la migración, por lo que en La Guardia se puede encontrar una interesante diversidad cultural que genera rasgos particulares en cuanto al desarrollo económico y social.

1.2. Origen y rasgos socioculturales del municipio

El origen de La Guardia puede ubicarse entre 1813 y 1816, cuando el gobernador de la capital cruceña Ignacio Warnes dispuso un grupo de soldados a modo de "guardianes" para vigilar la llegada de tropas realistas y evitar así que invadan el territorio de Santa Cruz. Actualmente, en los predios donde se encontraba el cuartel se levanta el edificio del Colegio Nacional La Guardia.

Los destacamentos militares, conocidos como Las Horcas y La Pampa de los cuarteles, permanecían a modo de protección entre el kilómetro 15 y el 18 de la carretera antigua, a causa del constante movimiento de las tropas. Esta dinámica táctica finalizó el 21 de noviembre de 1816, fecha en la que tuvo lugar la "Batalla de El Pari".

En 1820, La Guardia mantenía las características de un villorrio protegido por un puesto militar. Los documentos oficiales que conserva el municipio reconocen a Don José Vicente Soliz Ramos como el fundador del pueblo, quien el 26 de noviembre de 1826 consolida el asentamiento con el fin de amparar a sus trabajadores dedicados a la cría de ganado y a la agricultura. A partir de este hecho y durante varios años, la familia Soliz ejercitó el control político y económico en esta localidad (www.laguardia.bo).

En 1902, La Guardia contaba con 268 habitantes: 139 varones y 129 mujeres. Sin embargo, un siglo después, de ser una hacienda que sólo estaba habitada por los dueños y los trabajadores del campo, La Guardia se ha convertido en un municipio conformado por seis cantones divididos en 66 comunidades y barrios. Esta importante expansión es producto del asentamiento de poblaciones vecinas y migrantes del interior del país, de modo que se encuentran zonas de colonización quechua así como también campesinos oriundos de otros departamentos.

El 8 de diciembre de 1857, Don José Vicente Soliz hizo construir una capilla; este evento dio origen a la celebración de la fiesta patronal del pueblo, una de las principales festividades de la localidad. Así narra la historia uno de los pobladores antiguos de La Guardia:

> Resulta que en aquella época una de las tías [de Don José Vicente Soliz] solicita la construcción de la capilla, era casada con un López y estamos hablando más o menos de 1830 o 1840. Y por no tener donde ir a misa —la gente española era

> muy católica— solicitan al obispado la construcción de la capilla (Juan Carlos López Morales, taxista, 55 años).

En 1940, producto del empuje y del esfuerzo de esta comunidad, La Guardia se eleva a rango de cantón por efecto de una ley promulgada el 6 de noviembre del mencionado año durante la presidencia del general Enrique Peñaranda. Con el transcurso del tiempo sobresalen otras familias además de los Soliz, entre ellas la de Tomás José Morales, profesor de la única escuela de aquel entonces. Las familias Soliz y Morales son las más tradicionales, tal y como se ve reflejado en el testimonio de uno de los antiguos pobladores de La Guardia:

> La Guardia es un pueblo que fue fundado en 1826 por Don José Vicente Soliz Ramos. A él le dieron desde La Guardia hasta la quebrada de… [el entrevistado parece no recordar el nombre de la quebrada], cinco leguas y una legua hacia el sur. A la familia Morales le dieron al otro lado del río Piraí. Por eso usted va a notar que va a haber muchas familias Morales Soliz y Soliz Morales, siempre hubo los matrimonios entre Soliz Morales y Morales Soliz (Juan Carlos López Morales, taxista, 55 años).

En un artículo publicado en el diario *El Deber* en 2007, Maritza Soliz expresa su orgullo por ser descendiente de la familia del fundador de La Guardia. Cuenta que una de las cosas que más llamó su atención al ingresar en 1999 al Comité Cívico fue constatar la ausencia de documentos que relaten la historia del pueblo. En este sentido, la señora Soliz señala: “No sé de qué generación de Vicente Soliz soy yo, pero es un antepasado que dejó mucha descendencia, entre ellos estaba mi padre, que nació y vivió aquí” (Delgado, Carmela. *El Deber*. “Sólo queda en la historia la vieja Guardia”. 23 de septiembre de 2007. Disponible en: http://www.eldeber.com.bo/vernotasantacruz.php?id=070922205931).

Hoy puede observarse en la Casa de la Cultura la maqueta que realizaron abuelos del pueblo —actividad organizada por Maritza Soliz— con el ánimo de recuperar información de primera fuente acerca de la antigua La Guardia.

En el mencionado artículo publicado en el periódico *El Deber*, Maritza Soliz recuerda que la zona donde actualmente se encuentra la plaza

principal del pueblo era antiguamente la carretera. "En ese tiempo este sector era la ruta principal", apunta la señora Soliz recordando la infraestructura de los cuarteles de la época, que fueron demolidos porque estaban en ruinas. Su esposo, uno de los entrevistados, refiere datos físicos interesantes acerca de la fisonomía de la antigua La Guardia, así como también sobre sus patricios pobladores.

> Por aquí era el camino real, por aquí pasaba a lomo de burro la gente (…). El lugar era terreno baldío. En realidad la Iglesia antigua era parecida a la de Porongo; estaba en este lugar donde está la sombra esa… y al fundador del pueblo de La Guardia lo enterraron, paradójicamente, donde está su estatua (*Ibíd.*).

Esta versión acerca de la fundación y consolidación de La Guardia, es compartida por otros actores, como por ejemplo Juan Carlos López Morales, oriundo de esta localidad.

> El padre de tío Belisco era telegrafista, especialista en alfabeto Morse. En el lugar donde está esa antena de *Tigo* ahí era la casa y ahí el telégrafo en aquellos años. Y de ahí, unos 200 metros allá, quizá un poco más, hasta donde vive tío Belisco es una franja de curichi, bolsones de agua de donde sacaban agua para el pueblo, para sobrevivir, para mantenerse. Y más allá era el bebedero de agua de las mulas, era la primera pascana (Juan Carlos López Morales, taxista, 55 años).

Desde su fundación, La Guardia experimentó grandes transformaciones en el crecimiento de su población como efecto de varios fenómenos sociales. Los entrevistados refieren por ejemplo, la Guerra del Chaco (1932-1935) pues se trató de un enfrentamiento bélico que tuvo un impacto muy profundo en Bolivia y Paraguay quedando ambos países seriamente afectados en sus economías. Don Belisario Soliz recuerda que, como efecto de la finalización de esta guerra, se produjo una significativa migración de personas desde asentamientos vecinos y desde otros departamentos a La Guardia:

> En esa época, cuando yo era niño, había unas 8 o 10 casitas. El que fundó este pueblo, La Guardia, fue Don José Vicente Soliz Ramos, fue mi abuelo. Después de la guerra ya fue viniendo

> la gente, gente de acá, de Vallegrande, de afuera… (Belisario Soliz, productor, 78 años).

Durante la Guerra del Chaco, el Gobierno tuvo que atender el enfrentamiento bélico y también los conflictos sociales que conmovieron profundamente a la población rural y urbana. La crisis económica que vivía el país, la tenencia de la tierra y el reclutamiento obligatorio, entre otras situaciones, generaron permanentes reclamos. Así, finalizada la guerra, los comunarios y colonos, con una nueva noción de patria, de sus deberes y derechos, pudieron plantear en mejores condiciones su demanda sobre la propiedad de las tierras que, a la larga, redundaría en la Reforma Agraria de 1952. A raíz de la guerra, los comunarios y colonos —convertidos en soldados que pudieron retornar a sus casas— no serían los mismos; alzarían su voz pidiendo un trato más igualitario y menos discriminatorio (Gutiérrez Rojas, 2000).

La socióloga Edith Gutiérrez afirma que una de las consecuencias que trajo la Guerra del Chaco fue la identificación de los campesinos como "ser nacional, como ciudadanos bolivianos". Comunarios y colonos que regresaron de la guerra "habiendo defendido a la patria con las armas", retornaron a sus comunidades conscientes del derecho de ser propietarios y usufructuarios de su tierra, entendiendo que "eran parte integrante de la Nación y no meros protegidos de un sistema de castas, que se había mantenido inclusive durante el período de la guerra" (Gutiérrez Rojas, 2000: 24). En muchos de ellos surgió la decisión de anteponer los intereses de la nación a su familia y comunidad.

Otro factor que los entrevistados mencionan como causante del incremento de la población en el municipio estudiado —y también como un elemento que ha incidido en su desarrollo socioeconómico— es la gestión del Gobierno Municipal. Así lo dice un vecino de 44 años, oriundo de La Guardia:

> …el cambio es grande, porque La Guardia, por decirle, era tierra y ahora si ustedes se fijan el 99% está pavimentado. El cambio que ha vivido La Guardia es grande en el sentido de su infraestructura, de sus accesos, sus vías, de todo (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

La dinámica de trabajo que caracteriza al equipo municipal y a su administración han convertido a la alcaldía de La Guardia, y por ende

al municipio, en un ejemplo para otros municipios. Así lo refiere Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia:

> Cuando vamos a algunos talleres, los de La Guardia llamamos la atención, "¡Ah!, La Guardia. Municipio modelo, municipio escuela". Eso también crea correspondencia.

Varios entrevistados destacan la figura del actual alcalde Jorge Morales Encinas quien lleva varias gestiones consecutivas, lo que parecería haber posibilitado la continuidad en la ejecución de los proyectos. Una de las comerciantes del mercado dice al respecto:

> ¡Ah no, La Guardia no es ni la sombra de lo que era! Porque con el alcalde que tenemos, La Guardia ya no es un pueblito sino una ciudadela (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

La mayoría de los entrevistados señalan que el desarrollo de La Guardia se ha producido, sobretodo, durante los últimos 10 años; hecho que coincide, en efecto, con la participación activa del señor Jorge Morales Encinas en funciones de alcalde. En sus gestiones como alcalde y miembro del Concejo de la Alcaldía, uno de los entrevistados señala:

> Jorge Morales, hace seis años que está. Su primera gestión en la alcaldía fue en el 83 o en el 84... No recuerdo. Fue una gestión o dos, después tuvo otras dos y ahora dos más, queremos que se quede más (…) De 2000 para adelante es un cambio radical, se lo ve, se lo palpa, se lo escucha. Desde 2000 es un cambio rotundo el que ha tenido La Guardia (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

A raíz de su constante crecimiento y de su desarrollo poblacional, por Decreto Ley de 14 de septiembre de 1957, La Guardia se convirtió en la cuarta sección municipal de la provincia Cercado, hoy Andrés Ibáñez (www.laguardia.bo). Ya en democracia, en el marco de la Ley Nº 1551 de Participación Popular del 20 de abril de 1994, el Decreto Supremo

23943 del 21 de enero de 1995 otorga al pueblo de La Guardia el título de capital de la tercera sección municipal de la provincia Andrés Ibáñez. Se trata de un decreto para la consignación de la Coparticipación Tributaria; a partir de la actualizada delimitación de las jurisdicciones y población de las secciones de provincia receptoras.

Este crecimiento y desarrollo ha generado en los habitantes una sensación de orgullo por pertenecer a La Guardia, lo que los lleva a diferenciarse y valorarse respecto a los pobladores de otros municipios. Entre los entrevistados oriundos del municipio pudo localizarse un significante que nombra su sentido de pertenencia: "*Guardieño*". Esto es interesante pues antes los habitantes de La Guardia se consideraban cruceños o cambas. Al respecto, un joven de 24 años señala que ahora hay una palabra que nombra a la persona nacida en La Guardia, algo que en su discurso se expresa de la siguiente manera:

> Antes no pero ahora sí ya uno dice con orgullo: "¡Somos '*guardieños*'!" (…) Antes decíamos: "De La Guardia, ¡uh, ya!, del campo…". Ahora, con orgullo, decimos: "¡Somos '*guardieños*'!" (Paulo Olmos, encargado de las ferias productivas del Gobierno Municipal de La Guardia).

1.3. El desarrollo y los retos del *Vivir Bien*

El desarrollo local de las comunidades de Bolivia tiene un momento clave: la aprobación de la Ley 1551 de Participación Popular, de 20 de abril de 1994. Antes de la aprobación de esta ley, los municipios que recibían dinero del Estado para ejecutar obras eran sólo 24 en todo el departamento de Santa Cruz, mientras que el 90% de coparticipación tributaria se centralizaba en las ciudades de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba y el 92% de este dinero en las capitales de departamento. Siendo sólo el tres por ciento de la inversión pública de naturaleza municipal (CEPAD, 2006).

Es decir, que si el desarrollo económico está relacionado con el ingreso y la inversión económica, antes de 1994 muchas de las comunidades del departamento de Santa Cruz no contaban con el impulso económico suficiente para desarrollar proyectos de equipamiento público, construcción de carreteras e implementar proyectos productivos. Esto provocaba que los habitantes de estos pueblos y comunidades emigren a las grandes urbes en busca de mejores opciones para su desarrollo familiar e individual.

A partir de 1994, se amplió el número de municipios en Santa Cruz, de 24 a 32, se descentralizó el manejo de los recursos económicos de la coparticipación tributaria y se inició un proceso de fortalecimiento de la gobernabilidad democrática al crearse instrumentos de participación popular y vigilancia de los ciudadanos.

De este modo, la Ley 1551 de Participación Popular propuso cambios estructurales que beneficiaron a las comunidades a nivel económico, social y político; ya que se delegaron responsabilidades a los municipios en cuanto a la administración de los sectores de salud, educación, deporte, cultura, riego y caminos vecinales; se impulsó la participación de la sociedad civil a través del reconocimiento jurídico de sus formas de organización interna denominadas Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y se promovió el control en la gestión pública, al reconocer jurídicamente a las comunidades indígenas, comunidades campesinas y juntas vecinales, brindándoles la potestad para ejercer control sobre el uso y administración de los recursos municipales (CEPAD, 2006).

Se trata de un proceso que no sólo benefició económicamente a los municipios sino que también propuso retos tanto a sus autoridades como a sus habitantes, ya que éstos tuvieron la posibilidad de generar procesos de desarrollo económico local, así como de generar asociaciones y mancomunidades municipales, de acuerdo a las necesidades de cada provincia o municipio. La Ley de Participación Popular, por otra parte, incorporó, con carácter obligatorio, la planificación participativa como instrumento de desarrollo para acceder a los recursos por concepto de participación popular.

> Con la sola ejecución parcial del proceso, en el segundo semestre del 1994, ya se había comenzado a dar vida a las poblaciones provinciales del país que, en conjunto, representaban el 61% del total nacional, que hasta entonces no tenía posibilidades de acceder a los recursos públicos ni a los medios de comunicación para avisar de su existencia. Desde ese periodo se empezaron a ejecutar obras de agua potable, alcantarillado postas sanitarias, escuelas, canchas polifuncionales y otros, otorgando inédito protagonismo a la mayoría de la ciudadanía boliviana (Barbery, 2002: 30).

En este contexto, La Guardia muestra desde el año 2000 un crecimiento y un desarrollo económico local que le ha otorgado el título de "Municipio Escuela". Esto en razón a que se van implementando

proyectos de mejora a nivel de equipamiento, salud, educación y desarrollo humano productivo, tanto en el núcleo urbano como en las comunidades circundantes. Además, se ha evidenciado que no sólo se trata de un crecimiento económico producto de los recursos por efecto de la Coparticipación Popular sino de un proceso de participación de las organizaciones territoriales de base, de las asociaciones y de los habitantes que ha fortalecido la implementación y el sostenimiento de iniciativas productivas que generan fuentes de ingreso y mejoran la calidad de vida.

Datos recabados del Gobierno Municipal muestran que en el municipio existe un alto nivel de pago de impuestos; usualmente, el 80% de los contribuyentes hacen efectivo su pago de impuestos por concepto de patentes, permisos, licencias de funcionamiento y vehículos. Cabe señalar, además, que la mayoría de los proyectos desarrollados en La Guardia se realiza en cofinanciamiento entre el municipio y ONG o el municipio y el Gobierno Nacional (Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Sin embargo, más allá de los indicadores económicos, La Guardia se ha constituido en un lugar de llegada de muchos emigrantes del interior del país y de otras provincias del departamento, —principalmente de los valles mesotérmicos— al encontrar un lugar de crecimiento económico, de posibilidades de inversión, de fácil acceso y de cercana conexión con la ciudad de Santa Cruz. “Un pueblo tranquilo”, de “gente honesta y trabajadora”, de “rápido crecimiento”, donde “se ven las mejoras y la inversión municipal”, de “seguridad y tranquilidad” y donde principalmente existe “mucho trabajo”; éstos son los aspectos que muchos de los pobladores anotan como factores fundamentales para el *Vivir Bien*.

Los conceptos de crecimiento, desarrollo, calidad, bienestar y *Vivir Bien* muestran el paulatino viraje que el tratamiento del desarrollo económico, social y humano ha experimentado en el campo de las ciencias económicas y, principalmente, en el de las ciencias sociales.

Se trata de un cambio de paradigma pues de lo cuantitativo, de los índices de crecimiento económico, de ingresos per cápita, de porcentajes de analfabetismo, mortalidad infantil, pobreza, etc., se pasa a un enfoque cualitativo de las construcciones sociales acerca de las condiciones que las personas de una comunidad consideran fundamentales para su bienestar. Bienestar que, por otro lado, nos remite a un nuevo cambio en cuanto a las miradas al desarrollo. Es decir, se

trata de pasar de una mirada global y globalizante a una mirada de lo particular para repensar el desarrollo local desde las singularidades históricas y culturales; desde esos pequeños e importantes detalles que distinguen a una comunidad de otra.

Investigar las construcciones acerca del *Vivir Bien* es un reto teórico y metodológico; nos remite a los múltiples significados que este concepto puede tener en las comunidades y en los sectores o grupos sociales dentro de una misma comunidad puesto que la vida social y humana tiene múltiples significados que se construyen de manera dialéctica, dialógica y multilógica en la acción y en la práctica social de los actores. En consecuencia, investigar *el Vivir Bien* es un verdadero reto ya que Bolivia es un país complejo, con múltiples culturas, diversos ecosistemas, visiones y cosmovisiones de desarrollo distintas que no han sido estudiados a profundidad.

Así, la pregunta que orientó esta investigación se formula en los siguientes términos: ¿Cuáles son las construcciones individuales y sociales que los vecinos de La Guardia realizan sobre el *Vivir Bien*? Pregunta directriz de la que proceden los siguientes objetivos de investigación:

– Conocer las percepciones y concepciones que tienen los diferentes actores de La Guardia acerca del *Vivir Bien*.
– Conocer qué es el *Vivir Bien* para los distintos actores de La Guardia en su vida cotidiana o a partir de ella.
– Describir cómo los actores clasifican y ordenan sus valores en torno al *Vivir Bien*, relacionándolo con lo productivo, lo político, lo social, etc.
– Señalar los valores y principios que ordenan la vida cotidiana de los vecinos de La Guardia.
– Indagar los valores mayores de la comunidad acerca de la producción de bienes materiales y simbólicos, de la democracia (organización política y del poder), de la dignidad (valores en torno al "ser", como persona y como comunidad) y de la soberanía (autonomía y autodeterminación).

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS

En este apartado se detallan los aspectos metodológicos que sustentaron esta investigación, por lo que se describen las características del

estudio etnográfico, el enfoque del estudio, el proceso metodológico mediante el cual se llegó a los resultados, el recurso de la triangulación interpretativa, la descripción de las técnicas cualitativas usadas en la generación de datos y finalmente los sujetos que fueron entrevistados durante el estudio.

2.1. Características del estudio etnográfico

Este trabajo investigativo se enmarca en el ámbito de la investigación cualitativa, en tanto busca describir, comprender e interpretar los significados subjetivos que los actores sociales construyen acerca del *Vivir Bien* y los aspectos que éste implica en relación al trabajo, la dignidad, la participación y la soberanía.

En este sentido, se trata de una investigación etnográfica que se inscribe en el paradigma fenomenológico, que parte de la conceptualización de que la realidad ni está acabada ni es una sola, sino que se trata de una construcción que implica al sujeto que de ella hace una lectura, una apreciación o un acercamiento. No existe entonces una sola causa para un solo efecto que pueda ser descrito de manera lineal o verificado sólo a través de la experiencia tangible, pues la realidad es amplia, compleja, multicausal, multivariable, real y subjetiva a la vez, en tanto implica al individuo como autorreferencia de esta construcción.

En el campo de las ciencias sociales, la perspectiva paradigmática de la fenomenología permite una comprensión más adecuada de la realidad social y, en este caso, del *Vivir Bien*. Al respecto Lambert (En: Quesada, 2008) define la fenomenología como "la teoría de los fenómenos, en sentido amplio, es la ciencia de los fenómenos". Mientras que Hussrel (En: Quesada, 2008) la define como la forma directa de conocer la realidad y como el método para comprender el contenido de la conciencia. Taylor y Bodgan plantean al respecto:

> El método fenomenológico comienza con una triple reducción o puesta entre paréntesis. Se trata de eliminar todo lo subjetivo, de excluir todo lo teórico, y de prescindir de la tradición, sólo así estamos en condiciones de acercarnos a las cosas mismas (1990: 45).

En el paradigma fenomenológico lo fundamental es la unión entre la teoría y la práctica: "Esto porque los hechos humanos son más susceptibles al análisis y descripción cualitativa que a la cuantificación"

(Pérez Serrano, 1994: 26). Aquí, la teoría constituye una reflexión en y desde la *praxis* puesto que la teoría hermenéutica se centra en la identificación de reglas que subyacen, siguen y gobiernan los fenómenos sociales. Es un enfoque que busca patrones de intercambio, como resultado de compartir significados e interpretaciones sobre la realidad.

Este enfoque permitió conocer la realidad construida por los actores, más que medirla, ya que la construcción del conocimiento es interactiva, individual y personal; busca describir el hecho en el que se desarrolla el acontecimiento; produce datos descriptivos con las palabras de las personas. Finalmente, es importante señalar que la investigación cualitativa no busca la generalización sino que se caracteriza por estudiar en profundidad una situación concreta, profundizando en los motivos de los hechos y considerando al individuo como un sujeto interactivo.

2.2. Proceso metodológico y triangulación interpretativa

El método de análisis se ajusta a los procedimientos derivados de la *Teoría Fundamentada* que permite analizar los datos de manera cualitativa, lo que implica el uso del método de la inducción, deducción y verificación (Lévi-Strauss, 1987), ya que describe, formula conceptos y construye comprensión de una parte de la realidad compleja y dinámica, desde la relación dialéctica y dialógica entre la teoría y los datos generados.

El proceso de inducción se refiere a iniciar la investigación con el trabajo de campo, de modo que la investigación sea fundamentada en los datos generados por los actores de la investigación. No se trata de realizar una hipótesis previa que conteste la pregunta de investigación sino de interpretar los datos que se generan a través del método inductivo. En tal sentido, se formula una primera pregunta generadora que se caracteriza por ser la iniciadora de la relación con los actores del estudio. Según Lévi-Strauss:

> La pregunta generadora original puede provenir de un acto de discernimiento que despierta el interés en algún aspecto de un fenómeno y así desafía a la investigadora a estudiarlo (1987: 11).

A partir de esta pregunta que genera los primeros datos que serán logrados mediante técnicas cualitativas, se produce el primer contacto

con los sujetos, en el trabajo de campo. La pregunta es amplia y abierta, para ser generadora de la investigación y promotora de información que no fácilmente se agota, ya que, como sostiene Lévi-Strauss:

> La codificación y elaboración de memos continúa generando nuevas preguntas que sólo pueden responderse mediante la recolección de nuevos datos o el examen de datos previos (1987: 19).

Es por ello que los procesos de inducción, deducción y verificación no son secuenciales, sino que se intercalan entre sí, a manera de un espiral, permitiendo el avance hacia la teorización, pero siempre volviendo a la experiencia con la realidad, donde se verifica la información generada, así como se permite el desarrollo de nueva información.

De la inducción surge una nueva pregunta, se deduce determinada teoría o hipótesis y luego se vuelven a generar nuevos datos de los cuales saldrán otras preguntas, teorías o hipótesis. Este proceso se repite hasta que la generación de datos experimenta una saturación, es decir, cuando ya no se generan datos nuevos.

La deducción es el proceso de codificación de los datos que se han generado a través de la inducción. La codificación se realiza mediante una categorización de los códigos en vivo o de los códigos sociológicamente construidos. Este proceso deductivo permite categorizar la información generada a la vez que viabiliza la realización de las primeras interpretaciones, teorizaciones y/o hipótesis que deberán ser verificadas con un nuevo proceso inductivo. A medida que se avanza en la investigación, los procesos deductivos van pasando de ser predominantemente descriptivos a convertirse en teorizaciones interpretativas. Éstas se caracterizan por estar fundamentadas en los datos generados en los momentos inductivos y por su profundización con las teorías que sostienen las diferentes ciencias y permiten la validación del trabajo investigativo.

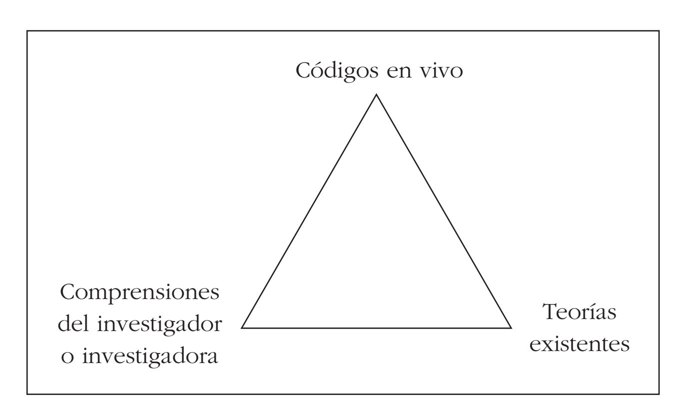
La verificación es el proceso mediante el cual se corroboran tanto los datos categorizados que se han generado en la inducción como las interpretaciones realizadas durante el proceso deductivo. Esta verificación se puede realizar ya sea mediante la generación de nuevos datos que fundamentan y avalan lo que se está interpretando y categorizando, así como a través de validaciones por aportes científicos de las diferentes ciencias. En el avance de la investigación, los momentos

inductivos van disminuyendo a medida que se produce la saturación de los datos, es decir que, mediante el proceso de verificación, se constata que los nuevos datos generados son una repetición y no tienen aportes nuevos, dando lugar al cierre del proceso de trabajo de campo para viabilizar así la descripción e interpretación de la teoría generada.

En el caso de esta investigación, la verificación se realizó a través de la triangulación de técnicas, esto significa que se generaron datos sobre un mismo eje temático u objeto mediante entrevistas a profundidad (EP), entrevistas informales (EI), grupos focales (GF), historias de vida (HV), observaciones de campo (OC) y mapa parlante (MP). La saturación de datos se produjo cuando la información generada empezó a presentar mínimas variaciones.

La triangulación interpretativa (De Tezanos, 2004) implica realizar una interpretación a partir de los datos generados en la realidad (denominados códigos en vivo), las comprensiones del investigador y los aportes de las teorías que en su congruencia epistemológica permiten aclarar las interpretaciones logradas. El Gráfico 1 explica este proceso.

Gráfico 1. Triangulación teórica



Fuente: Adaptación del triángulo interpretativo propuesto por De Tezanos (2004).

El vértice de los códigos en vivo —aquello que ha sido generado como dato de la realidad— es lo que fundamenta la investigación. La teorización es la interpretación de los códigos en vivo integrando las teorías existentes y las reflexiones-comprensiones de los investigadores o investigadoras, lo que permite construir nuevo conocimiento sobre la realidad investigada.

2.3. Técnicas de generación de datos

- *Entrevistas a profundidad:* Permiten indagar las construcciones subjetivas acerca del *Vivir Bien* de los actores del municipio de La Guardia. Se aplicaron a 17 personas de diferentes sectores productivos del municipio (Ver lista de entrevistados en Anexo I).
- *Grupo focal:* Se trata de entrevistas grupales de tipo cualitativo aplicadas a grupos de ocho personas en las que se procura indagar en los aspectos relacionados con el desarrollo local de La Guardia, en las dimensiones referidas a trabajo, participación, salud, educación, soberanía y dignidad. En ellas se procura escuchar a los participantes que representaron a un sector determinado, y desde su experiencia y conocimientos aportan a la comprensión del objeto de estudio. Esta técnica se aplicó a un grupo de funcionarios del Gobierno Municipal de La Guardia.
- *Mapa parlante:* Es una técnica utilizada de manera complementaria al grupo focal en que se les pide a los participantes que grafiquen, elaborando un mapa, las características físicas, socioeconómicas y socioculturales de La Guardia. Esta técnica se realizó con los mismos participantes del grupo focal, funcionarios del Gobierno Municipal de La Guardia.
- *Entrevistas informales:* Son conversaciones con personas de la calle sobre temas puntuales. Se realizaron seis entrevistas de este tipo con representantes de sectores productivos vinculados a la dinámica local y a la vida política del municipio de La Guardia. Tuvieron como objetivo generar información significativa acerca de las características de la comunidad. Sirvieron de información complementaria que orientó el camino de la generación de datos (Ver lista de entrevistados en Anexo II).
- *Observación no participante (de campo):* Permitió identificar elementos que dan cuenta de manifestaciones, tanto vivenciales como relacionadas con los comportamientos —así también como eventos importantes para el pueblo— respecto a la vida cotidiana en La Guardia. Se realizaron ocho observaciones no participantes en diversos momentos de la investigación, en relación a situaciones de la cotidianeidad de la vida en La Guardia como, por ejemplo, la extracción

de áridos a la orilla del río, la dinámica en el mercado del pueblo, la feria productiva de los domingos y un festejo del aniversario de La Guardia, entre otras.

– *Historias de vida:* Son entrevistas a profundidad mediante las que se indaga los eventos más importantes de la vida de una persona para averiguar cómo el desarrollo de la comunidad influyó en su vida y cómo su vida, en particular, puede haber influenciado en el desarrollo de la comunidad. Son entrevistas que permiten obtener un panorama histórico del desarrollo y de las transformaciones que a lo largo del tiempo tuvieron lugar en cuanto a las condiciones y construcciones acerca del *Vivir Bien*. Como parte de la investigación se aplicó esta técnica con tres vecinos de La Guardia: un productor agropecuario, un ama de casa y un taxista.
    - Belisario Soliz, 78 años, productor agropecuario.
    - Nancy Soleto, 70 años, ama de casa.
    - Juan Carlos López Morales, 55 años, taxista.

2.4. Los sujetos participantes y sus voces

En total, los sujetos participantes del estudio fueron 34 personas entre hombres y mujeres de 18 a 80 años con quienes se aplicaron distintas técnicas de generación de datos. El Cuadro 2 muestra la distribución de los sujetos según su participación en distintas actividades de investigación.

Cuadro 2. Sujetos y técnicas de investigación aplicadas

Técnicas	Sujetos participantes
Entrevistas a profundidad	17
Grupo focal	8
Historias de vida	3
Entrevistas informales	6

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, es importante mencionar los sectores que participaron en el estudio, ya que los sujetos fueron seleccionados de acuerdo a criterios teóricos y a la calidad de información que podían brindar

al estudio; esto en función de su ocupación y lugar en el entramado social de La Guardia. Esta modalidad de selección se denomina “muestreo teórico”, ya que los investigadores eligen a los sujetos según la cualidad de la información que pueden aportar. Pero además se aplicó la técnica “bola de nieve”, mediante la cual un informante clave conduce a otro, ya sea por referencia o por alusión a otro sector u otros sujetos importantes para el estudio.

Es así que los 34 sujetos participantes de la investigación pertenecen a los 10 sectores más activos e importantes del municipio de La Guardia, tal como se puede observar en el Gráfico 2.

Gráfico 2. Sectores a los que pertenecen los sujetos de la investigación

Personal del Hospital Municipal
Comerciantes del mercado
Funcionarios de la Alcaldía
Comité de Vigilancia
Artesanos
Mototaxistas
Apicultores
Explotadores y comerciantes de áridos
Sector de productores de frutas
Policías

VIVIR BIEN

Fuente: Elaboración propia.

3. SUSTENTO TEÓRICO: DE LA COMPLEJIDAD, LA RECIPROCIDAD Y EL *VIVIR BIEN*

Las construcciones teóricas acerca del desarrollo son amplias y numerosas, especialmente aquellas referidas al desarrollo económico o a la

economía del desarrollo. Sin embargo, en este acápite no se pretende hacer un exhaustivo recorrido histórico de estas teorías sino aportar con nuevas lecturas teóricas del desarrollo y del *Vivir Bien* como una construcción social e individual que involucra las percepciones, relaciones, interacciones y lazos de los individuos dentro de una comunidad. Todo esto desde la perspectiva de que son estas relaciones las que construyen significados y sentidos generando conocimientos que sostienen prácticas sociales dirigidas a promover un estado de "bien" o "mal" estar.

Así, en este acápite se retoman teorías como la de Berger y Luckmann (2006) en cuanto a la construcción social de la realidad, la de Michael Foucault (2005b) sobre las relaciones de poder y las prácticas sociales; la teoría de la complejidad propuesta por De Lellis *et al.* (2006) para entender el desarrollo desde un enfoque más amplio y complejo; la teoría de las estructuras básicas de reciprocidad de Dominique Temple (2003) y, finalmente, las reflexiones teóricas actuales respecto al concepto del *Vivir Bien*.

3.1. La construcción social de la realidad

Entender el desarrollo de una comunidad y las concepciones del *Vivir Bien* dentro de ella, nos remite al proceso social por el cual se construye la realidad cotidiana de los individuos. Se trata de un proceso constante, dinámico y complejo, sostenido por las interacciones y múltiples relaciones que van tejiendo una trama social.

Berger y Luckmann (2006), en su teoría de la construcción social de la realidad cotidiana plantean que la realidad es una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra voluntad. Así, el conocimiento es la certidumbre de que esos fenómenos son reales y poseen características específicas.

Esta teoría explica cómo las personas construyen lo que para ellos significa su realidad, en tanto se trata de la construcción de un conocimiento no teórico o preteórico, producto de la dinámica vincular cotidiana, que forma parte de su entender y moverse en el mundo. Para Berger y Luckmann, "la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tienen el significado subjetivo de un mundo coherente" (2006: 34). Lo que nos remite a que la realidad que el individuo conoce es producto de un proceso de significación o interpretación que le permite dar al mundo que le

rodea un orden, un sentido y una lógica, en la que se inscribe como producto y productor de la realidad que conoce.

Así, la realidad es producto de las ideas, pensamientos, acciones y prácticas que se asumen y sostienen en un grupo social como verdaderas o reales. La realidad se hace, pues se basa en "objetivaciones de los procesos y significados subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común" (*Ibíd.*: 35). Entonces, si la realidad social es una construcción que resulta en una objetivación de las significaciones subjetivas, el método más adecuado para aprehender y comprender estas construcciones es el análisis fenomenológico de las experiencias subjetivas de la vida cotidiana que "…rebelaría distintas capas de experiencia y las distintas estructuras de significado que interviene…" (*Ibíd.*: 36).

En este caso, son los sujetos participantes de la investigación los que desde su experiencia, sus conocimientos y vivencias subjetivas van construyendo estructuras de significado sobre el *Vivir Bien*, el trabajo, la producción, la participación, la dignidad y la soberanía, entre otros aspectos que forman parte de su vida cotidiana y de la realidad social construida en su interacción con los demás.

Sin embargo, esta visión de la realidad social nos conduce a la función de síntesis, ordenamiento y articulación lógica de la realidad por parte de la conciencia; la que señalan Berger y Luckmann es intencional y se dirige a objetos. En este contexto, la conciencia es la capacidad de comprender la realidad desde múltiples dimensiones, siendo la realidad cotidiana la "suprema realidad", en tanto se impone a pesar de la voluntad del sujeto. De ahí que las personas en su discurso señalen: "Esto será en teoría, pero la realidad es otra cosa", "eso debería ser, pero en realidad ocurre esto otro".

Esto conduce a pensar que, en efecto, la realidad es aquello que opera independientemente de nosotros bajo un orden y una lógica que la ciencia busca comprender y reproducir, más no la alcanza del todo, siendo justamente esa condición de incompletitud, de falta, de no suficiencia, lo que motiva que los investigadores continúen construyendo conocimientos y desarrollando la ciencia.

Lo "real" de la realidad preexiste al sujeto. Es la realidad que se presenta caótica, desordenada, pero que, poco a poco, va adquiriendo un orden y una significación de acuerdo a su aprehensión de las objetivaciones del sujeto. Esto significa que la realidad cotidiana se presenta ya objetivada, a través del lenguaje, que "marca las coordenadas de mi

vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos" (Berger y Luckmann, 2006: 38). Es, justamente, la acción del lenguaje lo que nos remite a la intersubjetivación de los procesos de construcción de la realidad, pues el lenguaje[1] existe como medio, vínculo o lazo que permite comunicar algo a alguien, es decir, permite producir y reproducir un encuentro con el otro.

Así, la realidad social se presenta como un mundo intersubjetivo, un mundo compartido con el otro, donde la existencia se define y caracteriza por un ser y estar con los demás. Para Berger y Luckmann, esto es posible en tanto se entabla una correspondencia entre los significados del sujeto con los significados del otro, correspondencia que nos remite a un sentido compartido de la realidad. Ahora bien, es un sentido compartido, no por el nivel de concordancia o interacción entre el sujeto y el otro sino porque ambos comparten la misma realidad cotidiana.

Para Berger y Luckmann, la construcción social de la realidad es eminentemente consciente, como lo es la relación con el otro, con quien el sujeto entabla una suerte de relación especular, una relación "cara a cara", considerada por el autor más real, verdadera y eficaz que otras. Sin embargo, en esta relación cara a cara con el otro, se establecen tipificaciones de lo visto, oído y vivido que dan inicio a una especie de clasificación automática de las aprehensiones que el sujeto hace de la realidad, del otro y, por lo tanto, de sí mismo. Desde esta perspectiva, las tipificaciones varían de acuerdo al nivel de cercanía y lejanía del "cara a cara", siendo el lenguaje el medio que permite alejarnos del "cara a cara" para producir efectos de significación con el otro, aún cuando no esté frente a mí; es decir, hablando por teléfono, escribiendo un correo electrónico, pintando una pared o diciéndole algo a alguien aunque no lo conozca.

El lenguaje es, entonces, la estructura lingüística que permite al sujeto objetivizar sus aspectos subjetivos, a través de un conjunto de signos que al ser articulados y pronunciados producen un efecto de facticidad externa al individuo; de tal modo que las cosas existen cuando hablamos de ellas, existen en nuestra subjetividad. En términos generales, la construcción de la realidad social es posible gracias al

1 El lenguaje es un sistema de signos vocales; es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Su fundamento descansa en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee un organismo humano (Berger y Luckmann, 2006: 53).

lenguaje porque éste permite tipificar experiencias, permitiéndole al sujeto incluir estas tipificaciones en categorías amplias cuyos términos adquieren significado tanto para el sujeto como para los demás.

3.2. Relaciones de poder y prácticas sociales

La vida en sociedad está necesariamente regulada por relaciones de poder, visibles y explícitas o veladas e implícitas en toda relación entre dos o más individuos, sean relaciones de pareja, filiales, laborales, culturales, económicas, etc. Es por ello que para entender el desarrollo y las condiciones del *Vivir Bien*, es necesario comprender que la dinámica social de una comunidad se asienta en prácticas sociales que a su vez se basan en relaciones de poder. De modo que en este acápite se retoma a Foucault (2005b) para comprender la vinculación entre relaciones de poder, prácticas sociales y vida en sociedad.

Michel Foucault (2005b) propone la *Teoría de la microfísica del poder* planteando que el poder no es un don o una posesión sino una práctica que se instaura, se desarrolla y se sostiene a través del discurso, de reglas internas de las formaciones discursivas y de tácticas y estrategias que sostienen relaciones de una determinada manera. Para Foucault (2005b), el poder transversaliza todas las relaciones sociales pues se trata de una maquinaria que produce efectos de dominación, sostenidos por tácticas y estrategias, de tal modo que el poder transita vertical y horizontalmente, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. En consecuencia, el poder es cambiante, dinámico, reticular y no así algo que se posea como un bien.

Desde esta perspectiva teórica, el poder y la resistencia son correlativos, puesto que la relación entre dominados y dominadores no es una relación armónica, sino que está llena de contradicciones y fuerzas en oposición y contradicción, donde los unos buscan someter a los otros y donde los otros buscan liberarse e incluso someter a los unos. En base a esto, Ceballos (1986), estudioso de Foucault, señala: “Todo poder es un modo de acción de unos sobre otros. Se ejerce el poder cuando unos individuos son capaces de gobernar y dirigir las conductas de los otros” (1986: 37). Por ello, existen distintas modalidades de respuesta, desde el malestar, la depresión, la rebeldía, hasta el suicidio, lo que da cuenta de que el poder se enfrenta a sus propios límites, marcando la existencia de un poder y un contrapoder que coexisten y luchan por superponerse.

En este sentido, la sociedad entabla mecanismos de normalización, control y exclusión, con el objetivo de sostener el estado "regular" de las cosas, generando prácticas o técnicas de biopoder, las cuales logran el control y el sometimiento de los individuos, de sus mentes y de sus cuerpos. Así, la tecnología del poder hace referencia a un conjunto de técnicas para instaurar, sostener y reproducir relaciones particulares de poder. Mientras que el poder es también tecnología, ya que sirve de instrumento para generar o construir un saber y un saber hacer: "(El poder es el) conjunto de estrategias y dispositivos anónimos que producen formas circulares microfísicas, de dominación" (Foucault. En: Ceballos, 1986: 54). Se trata de una práctica en la que las relaciones cotidianas producen y reproducen lazos y vínculos que no pueden separarse del conjunto de prácticas y efectos del poder, en tanto éstos son una totalidad que es más que la suma de sus partes pues forman parte de un sistema dinámico.

En este sentido, el lazo y el discurso incluyen a la subjetividad y particularidad que encarnan o reproducen relaciones de dominación. Lo que se trata de explicar es que la subjetividad está implicada en la construcción de lo social, así como lo social determina lo subjetivo, entablando una correlación e interdependencia. Es por ello que en el discurso de las personas subyacen saberes, conocimientos, interpretaciones y valoraciones que sirven de base al comportamiento de los individuos que forman regularidades, es decir formas de trabajar, de relacionarse, de educar, de administrar, de intercambiar, de hacer pareja, en fin, de vivir.

Sin embargo estas formas de vivir, se transmiten y sostiene en el discurso, que no es sólo la palabra hablada sino la palabra que ordena y da sentido a la realidad y a las relaciones sociales. Daniel Gutiérrez Vera (2002) plantea que fue el estructuralismo el que convirtió al discurso en una categoría central del análisis social, más allá de Saussure que considera al discurso como sinónimo del habla, operación individual de la lengua. Foucault le da al discurso el estatuto de práctica, en tanto define reglas históricas que se establecen como marco de la enunciación. Al respecto, Gutiérrez Vera, señala que el discurso "establece los límites de lo que puede ser dicho, e incluso pensado, en cada período histórico particular" (2002: 4).

En este contexto, el discurso crea lazo, y el lazo social se sostiene por medio del discurso. Al respecto, Gutiérrez retoma las formulaciones de Jacques Lacan, psicoanalista francés quien considera que el discurso "constituye el lazo social", concebido como un vínculo

estructural. Es decir que el discurso crearía el lazo social en la medida en que deja de ser una mera organización lingüística de frases para comprometer al hablante y su posición subjetiva en lo que dice y hace en relación con los demás: "(El) discurso (se) refiere específicamente a los nexos asimétricos que el lenguaje establece entre sujetos. Concierne, exactamente, al lazo que liga a los hablantes entre sí por medio de significantes" (Gutiérrez Vera, 2002: 5).

En este sentido, los paradigmas se constituyen en discursos en tanto se convierten en interpretaciones compartidas de la realidad por los sujetos de un grupo social, en un momento histórico y un contexto sociocultural determinado. Esto implica, además, la ubicación del sujeto en un lugar en las relaciones de poder, desde donde se entretejen y construyen las explicaciones de la realidad que conocemos como verdades, que lejos de ser últimas y absolutas son siempre locales, particulares y relativas. Así, Álvarez (2001: 7) considera que "la noción de discurso hace resaltar la naturaleza transindividual del lenguaje y dependiendo de qué discurso estemos hablando, definiremos un tipo de lazo social diferente".

3.3. El desarrollo desde la *Teoría de la Complejidad*

El problema del desarrollo de los países y comunidades remite a dos aspectos fundamentales de los pueblos, sociedades e individuos: lo económico y lo social. En este sentido, son muchas las teorías del desarrollo que hacen énfasis en uno u otro aspecto definiendo conceptos como desarrollo económico, economía del desarrollo, desarrollo y subdesarrollo, desarrollo social, y desarrollo humano, mostrando la complejidad de un proceso en el que se presentan múltiples fenómenos y se develan fundamentos de estructuras sociales, culturales y políticas que sostienen formas de vida, de producción y de lazos sociales.

Los paradigmas clásicos del desarrollo mostraron que la dimensión económica reducida a las tasas de crecimiento económico e ingreso per cápita, no eran suficientes para explicar las múltiples dimensiones del desarrollo social y humano, lo que implicaba buscar relaciones y articulaciones posibles entre la producción económica y los indicadores de la mejora de las condiciones de vida de los individuos.Al respecto, Streeten (En: Ray, 2002: 5) señala:

> Nunca deberíamos perder de vista el fin último del ejercicio, tratar a los hombres y a las mujeres como un fin, mejorar su condición humana, aumentar las opciones de los individuos (…) Existiría una unidad de intereses si hubiera una rígida conexión entre la producción económica y el desarrollo humano (reflejado en los indicadores humanos como la esperanza de vida o la tasa de alfabetización o logros como el respeto por uno mismo que no son fáciles de medir), pero estos indicadores no están muy relacionados entre sí.

Es así como la medición del desarrollo presenta dificultades ya que los índices cuantitativos de crecimiento económico no siempre corresponden con las dimensiones cualitativas del desarrollo o del bienestar de los individuos. En este contexto, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publica el *Human Development Report* desde 1990, mediante el cual se procura aunar varios indicadores socioeconómicos, entre los que se encuentran la mortalidad infantil, el porcentaje de alfabetización y la esperanza de vida. Este informe, aunque mantiene un enfoque cuantitativo, se ha constituido en un avance debido a la inclusión de factores sociales que involucran el desarrollo humano (Ray, 2002).

El enfoque de la complejidad propone que la realidad se construye y que esta construcción subjetiva y social es altamente enmarañada pues —como si se tratara de un macrotapiz— es elaborada con las hebras de la historia y con las prácticas y discursos de las personas que componen una sociedad. Esto implica pasar de una lectura parcial y recortada de la realidad al reconocimiento de la complejidad del desarrollo local, aspecto que no es poca cosa en un mundo donde lo breve, focal, sectario y especializado es condición de eficiencia, eficacia y competitividad.

El modelo teórico de la complejidad considera fundamental la agrupación de los sujetos y su participación en las políticas públicas como agentes de transformación, así como el abordaje de los temas referidos al desarrollo desde diversas perspectivas disciplinarias, conformando lo que se denomina una red. En este sentido, la metáfora de la red se ha impuesto como una clave para interpretar los variados procesos que se asocian con el fenómeno de auto organización de lo viviente y construcción del mundo social, ya que "todo aquello que elabora y comunica en la vida social lo hace a través de relaciones o vínculos que pueden comprenderse como entramados en redes, lo cual nos

enseña también una de las vías posibles para intervenir en su transformación" (De Lellis *et al.*, 2006: 60).

Se trata de articular conceptos básicos de la ecología humana, tales como comunidad, red, asociación, biodiversidad, consolidando una concepción holística y ecológica del desarrollo local y del *Vivir Bien* en las personas de una comunidad en particular. De Lellis *et al.* (2006) señalan que la complejidad radica en las redes y en la diversidad de los ecosistemas humanos, dándose la relación lógica: a mayor densidad de las redes sociales mayor es la complejidad de su patrón de interconexiones.

Esta propuesta teórica tiene alcances a nivel de diseño e implementación de políticas públicas de desarrollo, que según este autor deben asentarse en cuatro principios: el "reconocimiento de la complejidad, el fortalecimiento de los recursos y capacidades de individuos o comunidades, el enfoque de promoción y protección de la salud y el apoyo de la diversidad" (De Lellis *et al.*, 2006: 71). Desde esta perspectiva, comprender las concepciones del *Vivir Bien* permitirá promover un proceso de desarrollo integral dentro de una comunidad y articular los aportes de las ciencias sociales y de las ciencias de la vida, a fin de ofrecer una respuesta integral a los complejísimos determinantes que obran sobre el proceso de desarrollo.

Por ello, el abordaje de todo problema social y del desarrollo de una comunidad será necesariamente interdisciplinario y transdisciplinario, ya que "todas las profesiones pueden contribuir desde sus marcos teóricos y técnicos específicos para que, con criterio de integración disciplinaria y en respuesta a la creciente complejidad a las cuestiones a resolver, contribuyan al diseño e implementación de las políticas públicas" (De Lellis *et al.*, 2006: 23).

En este sentido, las políticas públicas requieren asentar sus acciones en redes sociales, entendidas por Elina Dabas (2003) como una construcción que acontece en múltiples espacios debido, principalmente, a que la red social es un proceso de construcción permanente tanto singular-individual como familiar-colectivo que posibilita el potenciamiento de los recursos que los individuos y la familia poseen, así como la creación de alternativas novedosas para fortalecer la trama de relaciones que les permite superar las crisis y desarrollarse.

> Podemos pensar [la red social] como un sistema abierto, multicéntrico y heterárquico A través de la interacción permanente,

> el intercambio dinámico y diverso entre los actores de un colectivo (familias, equipo de profesionales, barrio, organización, tal como el hospital, la escuela, el centro comunitario, entre otros) y con integrantes de otros colectivos (Dabas, 2003: 22).

En este contexto, las políticas públicas son las acciones de las autoridades dirigidas a responder a las necesidades y demandas de los ciudadanos a quienes representan, pero no sólo a aquellas que ellos interpretan sino a las que los propios actores manifiestan cuando sus voces son escuchadas y tomadas en cuenta. Rubio Cebrián (En: De Lellis *et al.*, 2006: 126) lo dice de la siguiente manera:

> Las políticas públicas tratan de las acciones de las autoridades públicas en el seno de la sociedad y se relacionan con la capacidad de los sistemas políticos para identificar carencias sociales y responder de forma satisfactoria a la mayor parte de las necesidades de los ciudadanos, a quienes representan y cuyos intereses administran.

De esta manera la participación social genera la construcción de poder, el fortalecimiento de la ciudadanía y el tejido de redes entre personas y organizaciones (De Lellis *et al.*, 2006). Esta participación implica la organización de los sujetos en sectores, agrupaciones u organizaciones, sean de jóvenes, adultos, ancianos, mujeres, varones, personas de una cultura u otra, de acuerdo a la diversidad de los actores dentro de una sociedad.

En cuanto a la participación de los jóvenes, es cada vez más clara la importancia de su rol en los procesos de desarrollo. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2006) señala que es clave la participación de los beneficiarios y la movilización de los jóvenes en políticas públicas que apunten a apoyar a otros grupos. Esto implica involucrar a los jóvenes en acciones sobre problemas de la comunidad, tanto en su detección como en su solución. Es crucial que los gestores e impulsores de políticas públicas apunten a grupos juveniles debido a

> …los cambios culturales que viven los jóvenes, la influencia de los medios de comunicación y de la industria cultural, las aspiraciones de mayor autonomía por parte de la juventud,

> sus tensiones (…) entre mayor formación y menor empleo, y entre mayores expectativas y menores canales para satisfacerlas (CEPAL, 2006: 58).

En tal sentido, el desarrollo local requiere del fortalecimiento de la sociedad civil a través de mecanismos de participación que integren las demandas de la ciudadanía y operen como incentivo para el mejoramiento en la prestación de servicios, a fin de generar una mayor equidad social, ya que de los sectores sociales más favorecidos depende la provisión de bienes públicos tales como la atención de la salud, la educación, la vivienda o la preservación de ámbitos para el esparcimiento o la recreación.

Desde esta perspectiva, la participación social es consustancial a la idea de poder, pues quien aumenta su participación en un proceso social incrementa además su grado de control sobre el mismo. Además, en todo proyecto cuyo objetivo directo o indirecto sea luchar contra la exclusión económico-social, el fortalecimiento de la trama social de dicho colectivo a través de la participación juega un rol fundamental (De Lellis *et al.*, 2006).

3.4. *Teoría de los dones*: Estructuras elementales de la reciprocidad

La teoría de las estructuras elementales de la reciprocidad parte de la oposición radical entre dos sistemas de interacción: el sistema de reciprocidad y el de intercambio. En esta línea, el sistema de reciprocidad se asienta en la lógica de los dones que se refiere a objetos cargados de valor simbólico que en su circulación van construyendo lazos sociales, vínculos afectivos y valores de prestigio, equidad y solidaridad con el otro.

Dominique Temple plantea la oposición entre “un sistema de reciprocidad y un sistema de dones por interés propio”. En el primero, la reciprocidad es únicamente reciprocidad de dones mientras que en el segundo, el intercambio es una prestación en interés propio, ya que es “por conveniencias que voy a intercambiar con otra persona quien a su vez va a aceptar esta prestación por su propio interés” (Temple, 2003: 21).

Es en este contexto donde conviene diferenciar el dar del tomar, ya que el primero tiene como fin construir un lazo de amistad con el otro

—en tanto se da lo mejor que se tiene, lo más que se puede— a diferencia del tomar, donde se busca ganar del otro un plus, un extra, en desmedro de la relación. Al respecto, el autor de esta teoría propone que "dar-tomar, se suman para permitir la transferencia inmediata de las riquezas materiales de un sistema a otros" (*Ibíd*.: 23).

El don remite a otra figura; a la de una reliquia que es un objeto con un valor simbólico que no necesariamente se ajusta al objeto como tal sino al significado que éste adquiere para una persona o un grupo social. "La reliquia es verdaderamente la palabra justa para expresar lo que es el símbolo de gracia que nace del encuentro con el otro" (*Ibíd*.: 26). Así, una reliquia puede representar al otro, es un objeto que perteneció a otro y que obtuvo valor para él, valor que se transfiere a quien guarda y atesora un objeto como una reliquia.

El sistema capitalista, asentado en la lógica del intercambio priorizará el valor objetivo de los objetos y la valoración estándar de los mismos, bajo la medida de una moneda, modalidad que no permite la actualización de la tradición ni la construcción de los lazos sociales, como señala Dominique Temple:

> …a través de la lógica del intercambio y la universalización del mercado los occidentales no permiten la actualización de la tradición es decir la constitución del lazo social a través de las estructuras de reciprocidad (*Ibíd*.: 30).

Pero así como la reciprocidad tiene una vertiente positiva también tiene una contracara negativa como sucede, por ejemplo, con la venganza, siendo ésta una "reciprocidad que va más allá de de la reciprocidad de los dones, hay por ejemplo la reciprocidad de venganza que es una forma de reciprocidad negativa". Además del valor y el honor como elementos que están en juego, Temple identifica otras formas de reciprocidad asociadas con el parentesco y la palabra:

> El honor del género tiene que ver también con la dignidad humana. Hay otras formas de reciprocidad: la reciprocidad de parentesco, y la más fundamental de todas, la reciprocidad de la palabra, la reciprocidad es la matriz del lenguaje (*Ibíd*.: 31).

El intercambio, por el contrario, es más simple, ya que se trata de "el cambio de una cosa por otra", donde no están en juego ni el prestigio

ni el desprestigio de los partícipes en la interrelación, como señala Dominique Temple:

> Con la reciprocidad tenemos también dos productos pero el donador adquiere un cierto prestigio, un sentimiento de ser donador que no tiene aquel que recibe: si el donatario, no da a su vez tiene el sentimiento inverso del donador, el sentimiento de perder la cara (*Ibíd.*: 35).

Es decir que más allá de los objetos, se crea un compromiso, una necesidad de retribución al don otorgado. Es un pacto social, sin palabras, sellado en el momento en que se recibe el don: "En el intercambio encontramos únicamente cosas materiales, en la reciprocidad hallamos las mismas cosas, peros además algo espiritual que podemos llamar amistad" (*Ibíd.*).

Sin embargo, para la autora esta lógica de los dones adquiere el estatuto de estructura en tanto se aplica a estructuras sociales más complejas. Cuando los dones son producto del trabajo de más de un individuo, la reciprocidad de dones se puede dar entre individuos, entre comunidades o entre individuos y comunidades.

> En estructuras de reciprocidad más complejas se puede decir que la producción es común a todos los miembros de la comunidad. Eso puede llegar a la comparación de las producciones de varias comunidades y a la noción de equivalencias (*Ibíd.*: 36).

El trueque es un ejemplo interesante donde hay una medida que tiene que ver más con el valor y la necesidad de los sujetos en juego, que con los objetos. Finalmente, Dominique Temple plantea que existen ventajas en ambos sistemas de interacción: reciprocidad e intercambio. La primera ventaja de la reciprocidad "es el reparto justo porque el más débil recibe mayor cantidad. El don se va donde se lo necesita. Entonces una ventaja de la reciprocidad es la justicia, y con justicia la igualdad" (*Ibíd.*: 37).

Por otra parte, la segunda ventaja radica en que la reciprocidad no puede inducir a ninguna exclusión; "es decir que la reciprocidad genera la integración social y más que una integración social mecánica este producto espiritual que es el prestigio, el maná, la *philia*… El lazo

social no es un lazo mecánico" (*Ibíd.*). La reciprocidad se "asienta en" y construye un lazo social, un vínculo y compromiso con el otro, valorado no por los objetos que ofrece, porta o posee sino por su lugar en el entramado social.

Mientras que las ventajas del intercambio son, por un lado, que "el hombre se libera de todo lazo social y del imaginario colectivo" y, por otro, que "el producto de la inversión de la actividad humana se libera esta vez de su valor simbólico... La cosa material viene a ser una cosa objetiva, no subjetiva" (*Ibíd.*: 38). Podemos decir que la ventaja individual se constituye en una desventaja social, los lazos se diluyen, primando los objetos sobre los sujetos y sus relaciones sociales.

3.5. Producciones teóricas sobre el *Vivir Bien*

El concepto del *Vivir Bien* es relativamente nuevo en el campo de las ciencias sociales y es utilizado para explicar una nueva —o más bien antigua pero poco reconocida— concepción de desarrollo de los pueblos indígenas quechua y aymara. En este sentido, no se han registrado teorías específicas sobre el bien vivir, sino más bien lecturas socioantropológicas y políticas del concepto de *Vivir Bien* como sinónimo del término desarrollo para los pueblos indígenas del occidente boliviano.

Al respecto, Katu Arkonada apunta que el término "desarrollo" no tiene una traducción al quechua, al aymara o al guaraní: "…en ninguna de las lenguas de las civilizaciones indígenas, orientales, existía una palabra para designar nuestro concepto de desarrollo occidental" (2003). Por ello, el autor refiere que esta ausencia lingüística da cuenta de una "contradicción aparente que refleja bien la división entre las dos matrices civilizatorias, entre oriente y occidente" (*Ibíd.*).

Así, el *Vivir Bien* como concepto no sólo tiene implicancias teórico-epistemológicas sino también políticas; ya que hace referencia al modo en que las personas comprenden su vida, sus relaciones, su vínculo con la tierra, con el trabajo y otras prácticas sociales de las cuales el poder no se encuentra exento.

Conceptos como *Suma Qamaña* en aymara, *Sumaj Kausay* en quechua, *Ñande Reko* (vida armoniosa) en guaraní, *Teko Kavi* (vida nueva) *Ivi Maraei* (tierra sin mal) o *Qhapaj Ñan* (camino o vida noble) son retomados en este marco teórico para pensar en el *Vivir Bien* como una totalidad, como el equilibrio que alcanza el individuo en

su comunidad y con la naturaleza. Por ello, se trata de una visión holística del vivir y del bienestar que involucra los sistemas de los cuales el individuo forma parte.

El concepto del *Vivir Bien* ha sido incorporado a la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia —aprobada en referéndum el 25 de enero de 2009—, así como también se encuentra incorporado en la Constitución Política de Ecuador desde octubre de 2008, en la que se hace referencia a un desarrollo en armonía con los derechos de la naturaleza.

En este contexto, la noción del buen vivir (*sumak kawsay*) o *Vivir Bien*, se plantea como una crítica a las teorías positivistas del desarrollo; teorías clásicas desde las que se propuso una taxonomía entre regiones. Para Pablo Dávalos (2008), estas teorías clásicas dividían a los países en dos: los pertenecientes al mundo "desarrollado" y los otros (que serían denominados "subdesarrollados" o "en vías de desarrollo"). De este modo, el desarrollo parecía ser único y tener como modelo a los países desarrollados, al tal grado en que se preveían procesos y pasos para lograr ese supuesto estado ideal.

> Se propusieron y se dieron incluso como científicamente validadas, las recomendaciones de las teorías del desarrollo que proponían "etapas" hasta llegar al despegue económico (*take-off*), y que permitan superar el dualismo social (sector moderno vs. sector tradicional) (*Ibíd.*: 3).

Más allá de la propuesta de las teorías que trataban de demostrar limitadamente el desarrollo a partir de su relación con el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) de un determinado país, la concepción teórica del *Vivir Bien* retoma la lectura marxista del desarrollo, la cual considera que éste es más un problema político que una cuestión puramente económica, en tanto "la totalidad del capitalismo es un sistema históricamente determinado, y en el cual existían relaciones sociales de producción en el ámbito mundial, sustentadas en el imperialismo" (*Ibíd.*: 4).

De la misma manera se retoman las lecturas de la CEPAL sobre el desarrollo de América Latina, entre las que destaca la de Andre Gunder Frank (1963) quien señala que lo único que se desarrollaba en América Latina eran las propias condiciones del subdesarrollo. Desde este momento

> …el debate estará centrado en América Latina, en una comprensión del desarrollo como un fenómeno complejo que incorpora determinantes económicas, sociales, políticas, institucionales, jurídicas y simbólicas, y en la cual las relaciones de poder al interior del desarrollo capitalista generaban las condiciones de aquello que había que entenderse como "subdesarrollo" (Dávalos, 2008).

Otra de las bases teóricas en las que se sustenta el concepto del *Vivir Bien* es la *Teoría del moderno sistema-mundo* (*The modern world-system*) de Immanuel Wallerstein (1997), que analiza el capitalismo como "una totalidad orgánica, incluyente y en permanente expansión", retomando a su vez la propuesta de Fernando Braudel (1976) del capitalismo como "economía-mundo" en la que se establecen relaciones asimétricas e inequitativas entre el centro y la periferia. Sin embargo, todas estas lecturas del desarrollo se asientan en la afirmación de que

> el capitalismo y las relaciones de poder que genera a nivel de países (…) asumen que al capitalismo se lo debe explicar y comprender desde la producción y la economía, y que la economía presupone comportamientos maximizadores de sujetos previamente individualizados, y en donde el tiempo se ha linealizado, y el espacio se ha homogenizado (Dávalos, 2008: 5).

Esto implica la indiferenciación de los sujetos, la eliminación de las particularidades y la anulación de las alteridades, creando un mundo globalizado homogéneo y a medida de la cultura occidental.

En contraposición, los autores que sostienen la concepción del *Vivir Bien* como una crítica a la lógica del capitalismo y a sus efectos en la vida de los individuos, de las comunidades, de los pueblos y de la propia naturaleza, señalan que el desarrollo —desde el enfoque del capitalismo— se asienta en un nivel de producción y consumo que, en exceso, sin límites y sin responsabilidad con el sistema-mundo, llevan a una catástrofe ecológica de consecuencias inimaginables.

En este sentido, Pablo Dávalos (2008) señala que se trata de un sistema que promulga la modernidad y el crecimiento económico, el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axioma social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica

entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, etc. Mientras que Rafael Bautista, filósofo boliviano, señala que el capitalismo promueve una forma de vida que no garantiza la vida de todos sino sólo de unos cuantos.

Frente a ello, el *Vivir Bien* expresa una relación diferente entre los seres humanos y entre éstos y su entorno social y natural. El *Vivir Bien* incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia como con la naturaleza: "El *sumak kawsay* (buen vivir) propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social" (Dávalos, 2008: 6).

4. CONSTRUCCIONES SOCIALES SUBJETIVAS SOBRE EL *VIVIR BIEN* EN LA GUARDIA

En este punto se exponen los resultados de la investigación construidos en función de los datos generados a través de las técnicas cualitativas que permitieron escuchar y observar las construcciones subjetivas y sociales relacionadas con el trabajo y la producción, la participación y la vida política, la dignidad y la libertad, la relación que los sujetos establecen con la tierra y el territorio, la movilidad humana y la migración, la salud y bienestar, y la ley y la legitimidad; aspectos que componen la concepción de *Vivir Bien* en los sujetos de La Guardia.

En esta línea, los distintos acápites en los que se divide este apartado son producto de la construcción de categorías de análisis que orientaron la generación de datos en torno a las percepciones, interpretaciones y prácticas de los sujetos participantes del estudio. Así, en este punto se presenta el trabajo de las distintas técnicas aplicadas: entrevistas a profundidad (EP), historias de vida (HV), observaciones de campo (OC), entrevistas informales (EI), grupo focal (GF) y mapa parlante (MP).

4.1. Trabajo y producción

El Diccionario de la Real Academia Española (RAE) define "trabajo" como "acción y efecto de trabajar", y como "una ocupación retribuida". Sin embargo, "trabajo" también es un término utilizado para

nombrar al producto o a la obra de esta acción, es decir, a la "cosa producida por un agente". Obra que a su vez es "resultado de la actividad humana".

Otra acepción de trabajo se refiere a la "operación de la máquina, pieza, herramienta o utensilio que se emplea para algún fin" y/o "al esfuerzo humano aplicado a la producción de riqueza, en contraposición al capital". Finalmente, trabajar es "ocuparse en cualquier actividad física o intelectual". Se dice trabajar a tener una ocupación remunerada en una empresa o en una institución. Eso implica la noción de ejercer o realizar una determinada profesión u oficio.

Así, el trabajo es un proceso y un producto social, ya que implica la acción del hombre sobre la naturaleza para la transformación o producción de un bien social que genera beneficio, provecho o lucro al agente o a los usuarios del producto efecto del trabajo. Se trata de un proceso en el que intervienen los individuos conformando redes de relaciones donde cada uno ocupa un lugar y una función en la estructura social que sostiene los sistemas de producción.

En este sentido, el trabajo adquiere las características de cada época, así como responde a las necesidades de los grupos sociales y pueblos, en distintos momentos sociohistóricos. Por ejemplo, en la antigua *polis* griega se menospreciaba el trabajo manual, a diferencia de la Edad Media durante la que se dio gran importancia al trabajo artesanal. Luego, en el Renacentismo, la ética protestante consideró el trabajo como una forma de alcanzar la gracia, incrementar la grandeza de Dios y ratificar la condición de elegido.

Posteriormente, la Revolución Industrial requirió de una "administración científica" del trabajo, su proceso y actores, cuyos principios indicaban cómo aumentar la productividad. En esta época, el trabajo humano se consideró casi como una prolongación de la máquina, el aporte humano se asumió como una aplicación subordinada de músculos y esfuerzos físicos rutinarios, totalmente determinada por los tiempos necesarios para producir. Boyett y Boyett (En: Taylor y Bodgan, 1990) consideraron al trabajador como un agente mecánico que debía reproducir procesos de manera acrítica. En este sentido, para poder garantizar el éxito de la empresa

> en nuestro sistema se le dice minuciosamente al trabajador qué ha de hacer y cómo; y cualquier mejoría que él incorpora a la orden que se le impone, es fatal para el éxito (1990: 124).

En la edad moderna, el trabajo ha sido subordinado a la organización técnica de la producción, mientras que el paradigma de la división por tareas y operaciones ha racionalizado al máximo la intervención humana, despojándola de su aporte intelectual y cognoscitivo. Entonces, el trabajo se caracteriza por dos aspectos: el trabajador se ha especializado en un determinado número de tareas, muy simples, rutinarias y repetitivas; y, segundo, dichas tareas son llevadas a cabo por cualquier persona, sin capacitación previa. Esto ha implicado que para la organización no tenga ninguna relevancia el conocimiento y la experiencia que el trabajador obtenga en el desarrollo de sus funciones.

Sin embargo, con el cambio de paradigmas el trabajador se constituye en agente de transformación y constructor creativo de conocimientos, relaciones y prácticas. De modo que el trabajo no es un proceso de generación de objetos fríos y ajenos al trabajador sino un proceso dialéctico y dinámico en el que el propio trabajador produce y transforma su entorno material o social. Es por ello que, más allá de la descripción de los trabajos y sus productos, en este acápite interesa comprender las significaciones que él o los trabajos adquieren, las relaciones que sostienen las prácticas productivas y la implicación del trabajo en la construcción subjetiva y social de *Vivir Bien*, ya que —como señalaron los sujetos participantes del estudio— la vida implica movimiento, cambio, lazo y producción; y el trabajo promueve todos estos aspectos fundamentales en el crecimiento y desarrollo de individuos, familias y sociedades.

4.1.1. Valor y significado del trabajo

La vida cotidiana no es una realidad preexistente sino que está construida a partir de los significados que los sujetos, en su interacción e interrelación, consolidan. La vida cotidiana se trata pues de significaciones que ordenan el mundo al darle un sentido a los hechos y a las prácticas que consolidan un mundo conocido, predecible y seguro.

Berger y Luckmann (2006) afirman que la vida cotidiana es aquélla compartida por los sujetos de un grupo social o comunidad por corresponder al sentido común: "La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tienen el significado subjetivo de un mundo coherente" (Berger y Luckmann, 2006: 34). En este sentido, interesa conocer cuál es el significado o sentido que las personas le dan al trabajo y cómo estas significaciones, efectos

de valor y validaciones sostienen prácticas laborales y productivas en la localidad de La Guardia.

Entre las significaciones que encontramos en el decir de los sujetos participantes del estudio, se encuentra la del trabajo como medio para vivir mejor:

> El trabajo es lo más importante para poder vivir mejor, porque si uno no tiene trabajo no tiene de donde tener una buena alimentación, una buena educación, una buena salud (Elcira Miranda, usuaria del servicio de maternidad del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 30 años).

En este sentido, la significación del trabajo como un medio para vivir mejor o con ciertas comodidades tiene un carácter funcionalista, ya que nos habla de la función del trabajo en términos de los resultados o productos que permite obtener.

> Hay que trabajar para vivir, para los estudios, para mí, para comer, o sea vivir es trabajar… La gente trabaja para vivir bien, para tener salud y todo eso (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).
>
> Si uno no trabaja no come, aparte que sin trabajo qué sería la vida (Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, 28 años).

Estos testimonios dan cuenta de que el trabajo se constituye en un elemento central de la vida de las personas. Trabajar para vivir y vivir para trabajar puesto que éste es el medio para poder insertarse en la sociedad y obtener así los recursos económicos que permitan satisfacer las necesidades básicas.

Otro de los significados del trabajo está asociado a su valor social, ya sea como obligación o como derecho. Para el entrevistado Florentino Saavedra, comerciante de áridos de 56 años, el trabajo no sólo es un medio para poder mantener a su familia, darle alimento, cobijo y alimentación, sino que es además una obligación, central en la vida de una persona:

> El trabajo significa… Es su obligación de uno: trabajar siempre. Uno ha nacido para trabajar. Claro, de todas maneras qué va a hacer uno sin trabajar, uno no puede vivir… Para todo es esencial el trabajo.

Por otra parte, Víctor Rocha, policía de servicio de La Guardia, de 30 años, señala que

> …toda persona tiene derecho a todo, al trabajo, a la vida… Si yo no trabajaría, entonces no se qué hiciera.

Obligación y derecho remiten al sentido del trabajo asociado a la vida de una persona, al movimiento, a la producción y lazo social. Tal es el caso de Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado La Guardia, de 28 años, cuyo diálogo en el transcurso de la investigación se reproduce a continuación:

> —*Investigadora:* ¿Cómo se imagina una vida sin trabajo?
>
> —*Entrevistada:* Aburrida, al principio sería divertida pero después todo sería aburrimiento.

Entonces el trabajo adquiere otra significación, es parte de la vida, es parte de estar vivo y de vivir en sociedad, ya que permite no sólo cubrir las necesidades básicas como alimentación, vivienda y seguridad sino también necesidades de orden superior. Maslow (En: Uscanga Guevara y García Santillán, 2008) habló de necesidades de orden superior para referirse a las carencias que viviendo en sociedad, los seres humanos experimentan. Se trata de necesidades de pertenencia, de estima y de autorrealización, como se puede evidenciar en los testimonios:

> Es como un método donde uno sí o sí tiene que trabajar para poder sustentarse o vivir en este mundo. Si uno no trabaja no come, como quien dice vulgarmente… Una forma de sobrevivir en esta vida. Sobrevivir de una manera, vivir sin estar haciendo un daño a nadie, trabajando honestamente (Mario Céspedes, mototaxista de La Guardia, 25 años).

Para la entrevistada Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, de 50 años, el trabajo es una forma de vivir, de elaborar el duelo por la muerte de su esposo, de dar una vida digna a sus hijas y de hacerse un lugar en la sociedad:

> Para mi trabajar es mi vida. Porque yo hace 28 años quedé viuda y fui padre y madre para mis hijos. Ya son mayores ahora pero cuando murió él, mi hija mayor tenía 15 años. Desde ahí empecé a trabajar. Ahora tengo unas chicas que trabajan conmigo por ayudarles también.

De esta manera el trabajo adquiere un valor en la sociedad y en la vida de las personas, según el cual mostrarán mayor o menor responsabilidad. Para el entrevistado Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, de 45 años, las personas del municipio valoran el trabajo no como medio de lucro sino como forma de vida y de hacer lazo social:

> Yo pienso que toda persona tiene que darle el valor justo al trabajo que realiza porque es su fuente de ingreso. La gente de La Guardia es muy trabajadora y muy pasiva, muy caritativa, my ingenua, hay personas muy ingenuas. Y le dan un valor importante a su trabajo.

Esto implica que el trabajo adquiere un valor simbólico asociado a la dignidad, a la responsabilidad y al compromiso, como lo señala el director del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, Manuel Lorenzo Cavalotti, de 35 años:

> La función y el trabajo que cumplo en el hospital la asumo como una responsabilidad, como un compromiso.

Se trata de un compromiso que se establece no sólo con la institución con la que se trabaja sino con los usuarios del servicio:

> …compromiso, en primer lugar, con nuestro pueblo, con nuestros usuarios, en tratar de brindarles la mejor atención. Y el compromiso también con nosotros mismos de sentirnos satisfechos porque la obra, el trabajo o la actividad han sido

> cumplidos. Por responsabilidad uno hace lo que tiene que hacer, entonces ve los frutos del trabajo que tienen que cosecharse (Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 35 años).

En este sentido, las personas que se comprometen y responsabilizan con el trabajo que desempeñan lo hacen en función de la importancia que le asignan, como lo evidencia la señora Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", de 35 años, quien considera que su trabajo artesanal es como una profesión:

> Nuestro trabajo es importante porque nosotras hacemos todo esto artesanalmente. Es como una profesión que tenemos, es importante. Año a año uno sale a vender… Todos los domingos salimos a vender a pesar que sufrimos el sol, el viento… Lo hacemos por un compromiso con el cliente, porque el cliente viene aquí a la alameda viene y tenemos que estar ahí todo el día.

La significación es un proceso por el cual los objetos del mundo reciben un sentido subjetivo que logra expresarse, difundirse y socializarse; en fin, compartirse. Sin embargo, aunque se logra un sentido común o una significación social, cada hecho, proceso u objeto no deja de tener un significado particularísimo para cada sujeto, significado que es producto de la vida y de las vivencias subjetivas de cada cual. En este sentido, Berger y Luckmann definen la significación como las "objetivaciones de los procesos y significados subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común" (2006: 35). Esto es lo que se pudo evidenciar en las entrevistas a profundidad y en las historias de vida realizadas con hombres y mujeres de La Guardia.

Por ejemplo, para la entrevistada Nancy Montoya, productora apícola, el trabajo es parte de una responsabilidad con sus hijos y con su madre a quienes mantiene con el fruto de su trabajo.

> Tengo que trabajar de todo porque tengo dos hijos, y tengo que mantener a mi madre como si fuera un hijo más porque yo me he dado esa responsabilidad. Yo me he propuesto que mientras trabaje a mi madre no le va a faltar nada.

Pero además, el trabajo es un medio que permite, en el caso de Nancy Montoya, lograr cierta independencia económica con respecto a su esposo: "Uno puede comprarse lo que quiere". Esta noción de independencia también la encontramos en otra de las entrevistadas que hace referencia al trabajo en el pasado, como una obligación y un privilegio sólo de los varones.

> Hay mire, yo hice de todo, de todo hice... Cuando mi marido se fue, porque cuando él vivía no quería que yo trabaje, que no haga nada... Mire como la malacostumbran a las mujeres (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

Así, históricamente, hasta mediados del siglo pasado, el trabajo le daba al varón un lugar de poder respecto a la mujer, ya que eran los hombres de la familia quienes tenían que sustentar económicamente a su esposa e hijos, evitando que éstos "sufran carencias", como señala un entrevistado al contarnos la historia de su vida:

> Recibí una carta de mi padre y de mi hermano diciéndome que la opinión de ellos la tome en cuenta en el sentido de que busque trabajo primero acá y después me case (Juan Carlos López Morales, taxista, 55 años).

En términos generales, los significados que el trabajo adquiere para los vecinos de La Guardia lo ubican como un medio para satisfacer las necesidades básicas, para sobrevivir, pero también como el elemento que permite satisfacer necesidades de orden superior asociadas con el *Vivir Bien* o con el vivir mejor. En el primer caso —el del trabajo como un medio de subsistencia— se generan valores fundamentales de adquisición de bienes mientras que cuando el trabajo está asociado al *Vivir Bien* los valores generados son los de responsabilidad, prestigio y dignidad.

Para los habitantes de La Guardia, trabajar es una obligación y un derecho, es parte de la vida. Se trata de una actividad que da sentido a la vida de las personas, en tanto les otorga reconocimiento, pertenencia y la prolongación de sí. El gráfico siguiente permite comprender la relación entre los significados:

Gráfico 3. Esquema de los significados del trabajo en La Guardia

TRABAJO

Medio para sobrevivir

Medio para vivir bien

Satisface las necesidades básicas

Satisface las necesidades de orden superior

Valor: Fundamental

Valores: Responsabilidad, prestigio, dignidad

Actividad que le da sentido a la vida de las personas en tanto en la actividad laboral logran reconocimiento, pertenencia y la prolongación de sí.

Fuente: Elaboración propia.

4.1.2. Los trabajos tradicionales frente a las nuevas ocupaciones

El trabajo como proceso y producto social va adquiriendo formas diversas. Al respecto, las personas entrevistadas hicieron referencia a los trabajos tradicionales que se realizaban (y que, en muchos casos, todavía se realizan) para poder sostenerse económicamente. Por ejemplo, la señora Nancy Soleto, ama de casa de 70 años, comenta que su madre realizaba el trabajo de ama de casa pero también de producción de bienes de autoconsumo: "Mi madre era ama de casa, ella también trabajaba, carneaba chancho, reses, todo hacían". Esta entrevista testimonia cómo antes el trabajo doméstico era fundamental para la economía familiar pues lo que se lograba producir e intercambiar garantizaba la satisfacción de las necesidades de la familia.

Por otra parte, a través de la historia de vida de la señora Nancy Soleto se pueden advertir las múltiples actividades económicas a las que recurre una mujer que no cuenta con el apoyo de un hombre:

> …cuando mi marido se fue con otra mujer yo no tenía nada… Me he ido a los chacos a cosechar manga a ganar el jornal. Me quedé descaderada, feo había sido… Tenía que buscar plata como fuera.

De modo que el jornal era una opción tanto para hombres como para mujeres, ya que se trataba del pago por día de trabajo. Otra de las actividades económicas de "antes" es la venta de productos de consumo, que las mujeres preparaban y vendían en sus casas o en la avenida:

> Después empecé a hacer chicha, somó, gelatina, budín. Aquí vendía bolo, compraba soda… Después me presté plata de un hermano y empecé a viajar a Yacuiba, compraba harina y vendía aquí en los mercados. A veces había días que los dejaba a mis hijos solitos; antes no había nada de peligro. Después mi hermano me cobró la plata, se la devolví. Con la ganancia que tenía, puse una pensión aquí… (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

La venta de artículos comestibles elaborados artesanalmente aún continúa en las "trancas" o peajes. Sin embargo, la construcción del mercado y la institucionalización de ferias han regulado esta práctica económica. Una observación de campo muestra que las personas venden a los visitantes de la ciudad.

> Es domingo y se han armado puestos de venta de artesanía y productos comestibles. Se encuentran las productoras de artículos en base a miel, vendedoras de mermeladas, dulces de frutas, vendedoras de panes. Las personas llegan en movilidades, compran en cantidad y se van (Observación de campo N° 2).

En cuanto a la actitud de las personas frente al trabajo, Don Belisario Soliz, de 78 años, que trabaja el campo vendiendo fruta y productos de su cosecha, reconoce la diferencia entre los trabajadores de antes y la actitud de los trabajadores hoy; diferencia que devela la relación

entre patrón-peón de antes y la relación entre empleado y empleador de hoy. Al respecto, el entrevistado señala:

> Si usted busca un obrero le interesa el pago y no el trabajo. En cambio, antes el obrero era fiel al patrón y trabajaba… Ahorita no, ahora si usted deja el hacha, el machete, corre el riesgo de que el obrero se las agarre. No se puede trabajar, si uno personalmente no trabaja, no se puede trabajar.

Según la percepción de algunos vecinos entrevistados en La Guardia, en épocas pasadas el trabajo era parte de la vida cotidiana. Adultos, niños y ancianos trabajaban en diferentes actividades —desde cosechar, vender o cuidar las cosechas o el ganado— que se distribuían de manera directa y formaban parte del rol social de cada individuo. Al respeto, Don Belisario Soliz recuerda su infancia como una época de trabajo, ayudando a su padre: “Trabajaban todos, los hermanos, la familia. ¡En la juventud, cómo hemos trabajado!... Yo desde mis 10 o 12 años trabajaba duro…”.

En cuanto a los trabajos o actividades económicas que “hoy” se desarrollan en La Guardia, las múltiples entrevistas y observaciones mostraron que la actividad productiva y comercial se ha incrementado y se ha diversificado considerablemente en los últimos 10 años, debido al crecimiento poblacional, al desarrollo de proyectos productivos y al fácil acceso y conexión con la ciudad. La mayoría de los entrevistados coincidió en que la principal actividad económica de La Guardia es la agropecuaria, ya que se produce a nivel agrícola a pequeña, mediana y gran escala, tal y como señalan los testimonios:

> Aquí se produce soya, sorgo, sésamo y en época de frío puerro, papa y yuca. También siembran maíz y arroz. De aquí a un kilómetro ya estamos, se pierde la parte urbana y hacia el sur todo son parcelas medianas, pequeñas y grandes. Ahí el trabajo es producir (Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Para Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, de 38 años, la producción agrícola es un trabajo duro que incluye a toda la familia, inclusive a los niños quienes en muchos casos ayudan a la familia o se emplean para ganar el jornal:

> Aquí, en el campo, se trabaja desde los cinco años y se tiene que estar ayudando a su papá y a su mamá. En el campo desde los cinco años a medida que se va creciendo se va trabajando. Cuando yo tenía 10 años ya me ganaba mi jornal trabajando.

O como señala otro de los entrevistados:

> La verdad es que trabajan todos los que pueden porque hasta los niños van y trabajan solos cosechando mandarina o manga cuando hay (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

En cuanto a la producción pecuaria y aviar, uno de los entrevistados destaca el hecho de que el municipio de La Guardia sea el primer productor, a nivel departamental, de pollo parrillero:

> Aquí hay ganado bovino, hay empresas medianamente pequeñas que crían cerdos, aves y patos. El municipio de La Guardia es el primer productor de aves de consumo, el primer productor de pollo parrillero (Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Otra de las actividades productivas en el municipio es la artesanía, principalmente el tallado en madera que se propone como actividad económica de antiguos agricultores que por problemas en la producción no logran recuperar la inversión. Tal es el caso de Pablo Canarini, artesano que dejó la agricultura y que se dedica a la artesanía.

> Bueno, hace ocho años que me dedico a la artesanía porque antes cuando era joven me dedicaba a la agricultura. Sembraba en el campo, cultivaba arroz… Pero con la sequía nada, la inversión no se recupera. Eso me hizo fracasar, porque tenía una deuda en la cooperativa que no pude pagar.

La historia de Pablo Canarini es interesante porque ejemplifica la de otros agricultores a pequeña escala que no por falta de respaldo

económico y contingencias climáticas pierden sus cosechas y su inversión, y van cambiando de actividad. Pablo es de Cochabamba pero ha producido en varias zonas del departamento de Santa Cruz:

> Estuve en el norte, en la provincia Santa Rosa, adentro. Con la producción de arroz me ha ido muy mal. De ahí las inundaciones, no saqué el producto, más las ratas que hay harto por allá y por eso el arroz se echó a perder. Por eso he cambiado el lugar.

Así, la artesanía es una actividad económica que a algunos les permite sobrevivir o cubrir las necesidades básicas, mientras que para otros, como Pablo, es una actividad que tiene mucho futuro en tanto se logre una organización y el respaldo institucional:

> Aquí, en La Guardia hay artesanos pero no están organizados. Estábamos organizándonos. Éramos sólo 30 porque a veces la gente se dedica a trabajar independiente. No hay para exponer todos los días un lugar de venta… Aquí en Santa Cruz no existe un lugar artesanal [para la exposición de artesanías] y si hay son privados directamente.

Otro de los trabajos considerados actuales es la explotación de áridos que desde hace 10 años se ha convertido en una importante actividad económica para los varones del pueblo y de otros departamentos. Se trata de una actividad que involucra a varios actores: los concesionarios que tienen los permisos de explotación, los trabajadores asociados en cooperativas que extraen los áridos, los comerciantes que venden arena, ripio y piedra en la ciudad, y los transportistas. En cuanto a las cooperativas, éstas concentran a varios socios.

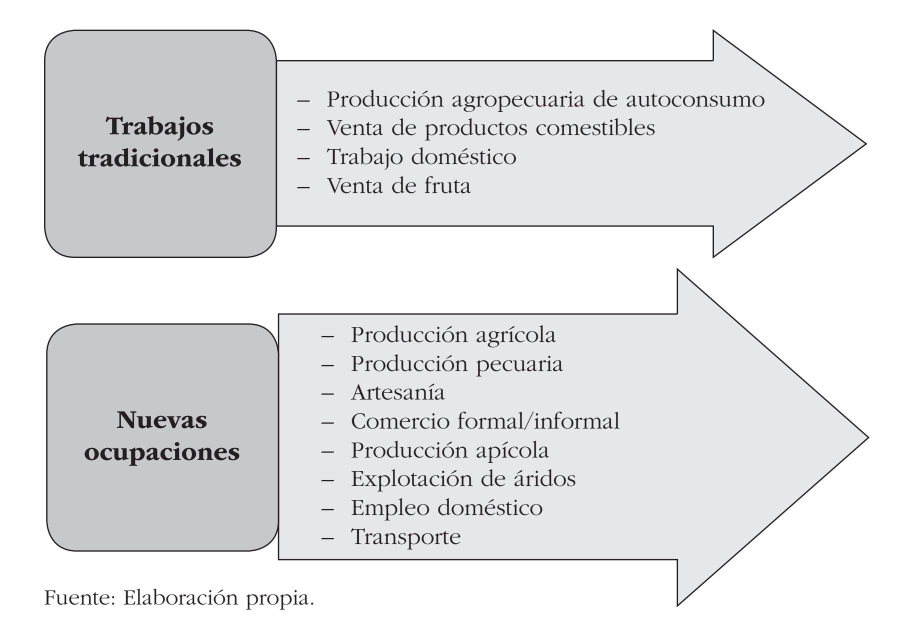
> La cooperativa funciona con unos socios, digamos de unas 45 personas. Trabajamos totalmente bien, con nuestros papeles al día… Anteriormente, ésta era una agrupación de personas nomás. Después hemos funcionado como sindicato. Hemos funcionado unos 10 años como sindicato, después nos transformamos en cooperativa… (Florentino Saavedra, comerciante de áridos, 56 años).

Los trabajadores en la explotación de áridos reciben el nombre de "dragueros", ya que las máquinas que extraen material del río y separan el agua de la arena y las piedras son las dragas. Así, las dragas tienen uno o varios dueños, mientras que cada cooperativa sólo puede tener una draga. Sin embargo, los "dragueros" pagan por cada draga un monto a las personas que lograron concesiones para la explotación del río. Son concesionarios que según los entrevistados recibieron permisos en función de la antigua Ley de Minería.

> El "draguero" paga a gente porque sólo una persona no puede, porque el dueño de la draga no puede solo. Por eso, tiene que contratar a 10 personas por lo menos para que lo ayuden. El que se lleva la plata es el dueño de la draga porque va y les cobra mensualmente a cada uno de los "dragueros" 3.500 bolivianos (Juan Carlos López Morales, taxista, 55 años).

El Gráfico 4 muestra los trabajos considerados tradicionales frente a las nuevas ocupaciones en el municipio de La Guardia.

Gráfico 4. Trabajos considerados tradicionales frente a nuevas ocupaciones en La Guardia



Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a los trabajos considerados de hombres o de mujeres, los entrevistados y entrevistadas señalaron como trabajos “femeninos” aquellos que tienen que ver con el cuidado, limpieza, elaboración y venta de productos comestibles y el comercio; mientras que los trabajos “masculinos” son la agricultura y el transporte, como comenta la entrevistada Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, de 28 años:

> Las mujeres trabajan de empleadas domésticas, las jovencitas trabajan de niñeras y para los jóvenes ahora están de moda las dragas, las máquinas que explotan el río.

Al respecto, el entrevistado Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, de 22 años, en diálogo con uno de los investigadores, corrobora lo señalado por la entrevistada anterior y añade que los niños ayudan en las cosechas:

> —*Investigadora:* Entonces, los niños trabajan en la cosecha, ¿y las mujeres en qué trabajan?
>
> —*Entrevistado:* Las mujeres, más que todo, en limpieza.
>
> —*Investigadora:* ¿Y los hombres?
>
> —*Entrevistado:* Los hombres estudian, buscan trabajo con estudios y hay hartos que están en el río, en la playa.
>
> —*Investigadora:* ¿Qué hay en el río, en qué trabajan?
>
> —*Entrevistado:* En la explotación de áridos.

Uno de los trabajos también considerado “femenino” es la producción de pan casero, actividad que emplea a alrededor de 20 mujeres en el Mercado Municipal de La Guardia. Una de ellas es Doña Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, de 50 años. Y aunque se trata de un negocio familiar, la entrevistada no logra explicar las cantidades y proporciones que utiliza para producir, evidenciando que se trata de una actividad administrada sin mucha planificación ni proyección. A continuación, se transcribe el diálogo con la entrevistada para evidenciar la manera cómo estima la producción de pan.

—*Entrevistada:* En este trabajo empleo a mis hijas, a mi hermana y a tres personas que trabajan. Tengo amasadora manual, "*hechiza*".[2]

—*Investigadora:* ¿Cuánto produce?

—*Entrevistada:* No sabría decirle… Si 100 panes son 50 bolivianos, se hace hasta cuatro arrobas.

—*Investigadora:* Y de 20 kilos de masa, ¿cuántos panes salen?

—*Entrevistada:* (Se queda pensando) De 20 kilos salen cuatrocientos panes.

—*Investigadora:* ¿Comienzan a trabajar temprano?

—*Entrevistada:* No todos comienzan temprano. En mi casa comenzamos tarde, a las siete de la mañana. Es pan para la tarde. Todas la panaderas trabajamos para la tarde, al otro día nos quedan sobras. Pero igual la gente compra del día anterior. Hacer para la mañana sería difícil, sería no dormir trabajando.

Durante las observaciones de campo se pudo evidenciar que la venta de productos propia del comercio informal se constituía en una actividad principalmente de mujeres, ya que la mayoría de los vendedores era mujer y se encontraba sola o con sus hijos pequeños e hijas adolescentes. Una observación de campo muestra las relaciones sociales generadas entre las mujeres del mercado.

> El mercado está organizado por sectores según los productos que se ofrecen: abarrotes, verduras, carnes, comida, ropa y bazares. Las personas que allí venden son, mayormente, mujeres que están solas o con sus hijas. Conversan entre ellas, preguntan sobre personas conocidas. Se ve que existe un lazo social entre ellas (Observación de Campo N° 4).

Por otra parte, otro de los trabajos considerado "masculino" es el del transporte que va desde la conducción de taxis en la ciudad, el transporte de personas de La Guardia a Santa Cruz, el transporte pesado y

2 Este término se utiliza popularmente para designar algo fabricado, hecho de manera casera o artesanal, no industrial.

el transporte dentro de La Guardia en mototaxis. En cuanto al rubro de los mototaxis, ésta es una actividad que surgió hace 10 años cuando se fundaron las primeras asociaciones, tal como comenta el entrevistado Mario Céspedes, mototaxista de La Guardia, de 25 años:

> Fueron los primeros (hace una década), los que fundaron este rubro, digamos de mototaxi. Y así se fueron haciendo otras asociaciones más, ahorita hay siete ya…Y no hace mucho, hace un año, se ha fundado una federación en La Guardia, de mototaxis.

Se trata de una actividad regulada por la federación que no sólo protege a los usuarios del servicio, sino que asiste a los mototaxistas en caso de accidentes, tal y como señala el entrevistado anterior:

> Con el tiempo todos se han asociado a esa federación. Es la que digamos, lo respalda a uno cuando hay algún accidente o alguna queja… Ellos hablan en representación de uno. A veces uno no tiene los recursos, digamos y entonces, bueno, ellos (la federación) buscan cómo ayudar.

En este sentido, se puede evidenciar la importancia de la agrupación o asociación, ya sea como respaldo institucional o como protección frente a dificultades que de manera individual los trabajadores no podrían enfrentar.

Si bien existen nuevas formas de trabajo que surgen con el desarrollo y crecimiento económico, encontramos trabajos constantes, como los que se realizan en el campo, en el comercio, el trabajo doméstico, entre otros. Sin embargo, se encontró una constante: la totalidad de los entrevistados considera que los habitantes de La Guardia son personas trabajadoras y que éste es un pueblo donde hay trabajo y posibilidades de crecimiento y desarrollo económico. La declaración que se reproduce a continuación es representativa de esta construcción subjetiva:

> Acá en La Guardia y en Santa Cruz hay harto trabajo, en comparación de otros departamentos. Uno se dedica a trabajar. Si le gusta el trabajo, se busca un trabajo. Hay bastante trabajo, éste es un pueblo de gente trabajadora (Florentino Saavedra, comerciante de áridos, 56 años).

4.1.3. Comercio y producción

En términos generales, las actividades económicas de La Guardia son de dos tipos: comercio y de producción. Sin embargo, ambas actividades están vinculadas, ya que La Guardia nace como zona productora que luego genera trabajo a partir de la necesidad de intercambiar productos; de trocar algunos productos por otros y hasta de establecer un sistema de comercio interno y con la ciudad de Santa Cruz que genera un movimiento económico que la mayoría de las personas reconoce y considera fundamental para el desarrollo de la zona.

En cuanto al comercio, la zona troncal vinculada al eje carretero es la de mayor movimiento comercial. Allí se pueden ver gran cantidad de tiendas, ferreterías, negocios de comidas y oficinas de profesionales ofertando servicios. En esta zona, sobre la carretera, se encuentra el Mercado Municipal de La Guardia, que tiene 18 años de funcionamiento y concentra a gran cantidad de comerciantes en distintos rubros: abarrotes, carnes, verduras, ropa nueva, ropa usada, frutas, bazar, pan, comida, etcétera.

> En carretillita vendía yo, ambulando… Pero había gente *pué* que seguro lo habrán querido el mercado. La gente también crece más harto. Ahora hasta las siete, hasta las ocho nos quedamos, todos los días vendemos (Dña. Hilaria, vendedora de frutas, 42 años).

Sin embargo, antes de que se construya el mercado, las personas que vendían fruta salían a la carretera, a la altura de la tranca. Esto fue comentado por Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, de 44 años:

> Se sigue, se sigue [vendiendo en la tranca]... Aquí en menos escala. Ahí, en la “doble vía” que era la carretera nomás, había unos 200 metros de mujeres y niños con sus canastos, sus bolsas vendiendo fruta, ofreciendo porque había una tranca.

En cuanto a los productos que en mayor medida se comercian en La Guardia, los entrevistados se refieren a la fruta y, especialmente, a los cítricos:

> Viven más de la venta de cítricos. La Guardia era población de venta de cítricos: naranja y mandarina... Después venía el achachairú, el mango, ¿no ve? Ése era el vivir de la gente. Mi madre y yo cosechábamos la fruta y la íbamos a vender (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).
>
> La mandarina, la naranja y el achachairú son la base de la economía. Mis abuelos son productores, tienen una quinta de achachairú y de mandarina. La mayoría de mis tíos trabaja con ellos (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 28 años).
>
> Hace 18 años que vivo en La Guardia. La mayor producción aquí es de cítricos, producimos mandarina, limón, palta, manga y sandía (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

Así, actualmente La Guardia es el mayor proveedor de fruta a la ciudad de Santa Cruz, por su cercanía y por la cantidad de producción con la que abastece a los principales mercados de la ciudad.

> Si usted viene en tiempo de fruta a La Guardia, a las cuatro de la mañana, cuatro y media, cinco... Las vagonetas salen de aquí de las calles *cargadingas* con fruta a vender a Santa Cruz (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

El comercio —definido por la compra y venta de productos de acuerdo a un precio establecido, y más o menos estable— sustituyó paulatinamente a la práctica económica del trueque o —como señala la señora Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, de 70 años— cambalache, que consistía en el intercambio de productos de acuerdo a la necesidad de los participantes en el mismo. Sin embargo, por lo que comenta la entrevistada no existía un precio o medida de intercambio entre productos siendo el peso la única referencia para la valoración de los objetos a ser intercambiados. Para explicar esta lógica se transcribe parte del diálogo sostenido con la entrevistada:

> —*Entrevistada:* Entonces, todo era al cambalache antes.

—*Investigadora:* A ver, cuénteme como era.

—*Entrevistada:* A ver, era… Por decir, usted traía cuatro quintales de arroz en chala y usted le decía: "Yo le doy este arroz y usted me da carne, charque, manteca y ése era el cambalache".

—*Investigadora:* Y, ¿cuál era la medida, cuánto de arroz o cuánto de carne?

—*Entrevistada:* Lo que pesaba.

—*Investigadora:* ¡Ah! ¿Era por el peso?

—*Entrevistada:* Por eso en mi casa nunca faltó. Eran hartos chanchos y habían cuatro mesas y el arroz en hormas y no había esa azúcar que hay ahora sino traían esas hormas.

—*Investigadora:* ¿Cómo en hormas?

—*Entrevistada:* Son de barro. Usted no conoce y debería haber para que no se pierda la tradición. Son grandes, así, y las llenaban y abajo tiene un hueco que lo tapaban con la miel que hacían. Tenía cuatro palitos.

Del testimonio de la entrevistada se pueden comentar tres aspectos interesantes. El primero es que el cambalache o trueque se constituía en un intercambio en el que, si bien primaba el interés propio, al fin era un trato que generaba un vínculo o lazo social, ya que la medida era definida por las personas que establecían esta relación pues no había un precio preestablecido o estándar sino un acuerdo entre personas que confiaban entre sí. Este aspecto podría ser leído desde la lógica de la reciprocidad planteada por Dominique Temple cuando señala que el intercambio es una prestación en interés propio, ya que es "por conveniencias que voy a intercambiar con otra persona quien a su vez va a aceptar esta prestación por su propio interés" (Temple, 2003: 21).

Sin embargo, en el trueque o cambalache se generaba una relación en la que "dar-tomar se suman para permitir la transferencia inmediata de las riquezas materiales de un sistema a otros" (*Ibíd.*: 23), significado que se relaciona con el segundo aspecto interesante del cambalache: la sensación de abundancia. Una sensación de tener y de poder dar de lo que se tiene a otro que no tiene, como se lee en la entrevista con la señora Nancy Soleto. Y, finalmente, el tercer aspecto está asociado a la tradición, al sentido o significado que se transmite de una

generación a otra y que, actualmente, como siente la señora Soleto, se está perdiendo.

Por otra parte, la producción de La Guardia es, desde hace más de 50 años, eminentemente agrícola, ya que se producía a pequeña y mediana escala yuca, arroz y caña y, actualmente, también soya y sorgo. Don Belisario Soliz, productor agropecuario de La Guardia, de 78 años, cuenta que su familia tenía una propiedad donde producían estos alimentos y tenían una molienda.

> Mi madre tenía molienda, primero tuvo toda una molienda aquí que yo no conocí… Después tuvo una propiedad en la banda del río, allá tenía una propiedad con plátano, yuca, arroz y caña. Vendía a Santa Cruz en carretón.

Otro bien que hace 60 años se producía en La Guardia es la cal, un árido que se agotó dando paso a la arena, al ripio y a la piedra como los productos del río de mayor demanda en el mercado de Santa Cruz. Don Belisario Soliz cuenta su experiencia:

> En esa época teníamos calería, se vendía cal. Yo recogía la piedra con la gente, sacaba en carretón de la banda del río. Muchas veces mi madre comenzaba la molienda y yo me quedaba a terminar porque mis otros hermanos estaban estudiando.

Actualmente, la producción se ha diversificado, promoviendo un movimiento y un desarrollo económico reconocido por los habitantes. La producción, al necesitar de mano de obra, genera trabajo para las personas de lugar y dinamiza el comercio en distintos niveles. Así, el desarrollo económico atrae a personas de otras localidades y de la ciudad, incentivando la movilización humana, la migración y el turismo, lo que implica la construcción de una red de relaciones económicas que generan mejoras, crecimiento y desarrollo en la comunidad de La Guardia. El entrevistado Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, hace una interesante relación de las actividades económicas de La Guardia generadas en torno a la producción:

> El criador de aves necesita su estructura, su mano de obra y los insumos, por eso es que el maíz y la soya se producen bastante como insumos del pollo. Luego, otra actividad, en menor escala, es la comercial que es muy fluida, sobre todo por la cercanía con la ciudad capital, Santa Cruz, ¿no? También van allá a trabajar y vienen acá a descansar. Este tipo de gente son personas que han ido migrando, personas del interior para los que el comercio es la primera opción.
>
> Luego tenemos el turismo en menor medida. Tenemos también a los apicultores en áreas de producción de miel y tenemos la industria. Gracias a la infraestructura de caminos y a la comunicación con Santa Cruz, la industria se está viniendo a instalar acá y eso genera la contratación de mano de obra. Además, hay minería con la extracción de áridos en la cuenca del río Piraí: ripio, arena, arenilla, piedra, tierra. Y, por último, los servicios de transporte, empresas de micros, de mototaxis, etcétera.

Producir es construir, fabricar, elaborar un producto por efecto del trabajo manual, intelectual o mecánico. Se trata de la creación de un objeto o bien de uso y consumo que es intercambiado o vendido. Sin embargo, la producción no es un proceso meramente mecánico y objetivo sino que es también un proceso social en el que los individuos establecen relaciones, lazos y donde el creador se plasma en el producto que elabora.

Producir es plasmar algo de lo propio en el trabajo que se realiza, es por ello que el reconocimiento de este trabajo resulta tan importante para los productores, tal como explica el Nicolás Cuéllar, coordinador del departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia:

> Hay artesanos de tejido pero más en madera. Elaboran pajaritos en madera como éste, por ejemplo [el entrevistado muestra un adorno tallado]. Un tallado en madera, un reconocimiento que les hicimos para la fiesta de la fruta. Lo hizo un artesano acá en La Guardia.

En definitiva, la producción requiere de la mirada del otro para adquirir un valor agregado, para pasar de ser un mero producto a ser el resultado del trabajo de un grupo de personas.

Un aspecto interesante en el ámbito productivo es que, entre muchas localidades, La Guardia es una de las que mejores respuestas ha dado a los proyectos de Organizaciones No Gubernamentales (ONG), del Gobierno Municipal y del Gobierno Nacional. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el Proyecto de Ayuda Rural (PAR) que fomenta la producción lechera:

> Con los últimos proyectos del PAR se está apoyando la producción lechera. Es un proyecto de ayuda rural que viene del Gobierno (Nacional) con una contraparte que pone el municipio (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

Algo similar sucede con el caso de un proyecto de capacitación y producción local que dio como resultado la implementación de una fiambrería en la comunidad Cañaveral I. Cuando se realizó la investigación se esperaba la próxima comercialización de los embutidos producidos por este proyecto.

> Hay grupos capacitados que hacen sus propios productos para vender y ayudarse. En las comunidades del sur están trabajando en este sentido. Ahora, por ejemplo, hay una fiambrería; una embutidora en Cañaveral I que ya va a sacar su producto al mercado. Los embutidos son producidos por un grupo de mujeres que han sido capacitadas por personal del municipio (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

En este caso, lo interesante es que se trata de mujeres que, por lo general, parecen ser las que mejor suelen aprovechar la capacitación y el apoyo económico de estos proyectos, al punto de iniciar emprendimientos como la fiambrería o la fábrica de productos elaborados en base a miel, por parte de un grupo de mujeres cuya agrupación se denomina "Mielinas". La señora Nancy Montoya, presidenta de esta agrupación comenta que este emprendimiento se inició con la capacitación brindada por el Gobierno Municipal. Se trató de una capacitación que tuvo una parte teórica y otra práctica en las que se prepararon para producir sus propios productos y lanzarlos a la venta. Éste es un emprendimiento que recibe respaldo y un aval legal

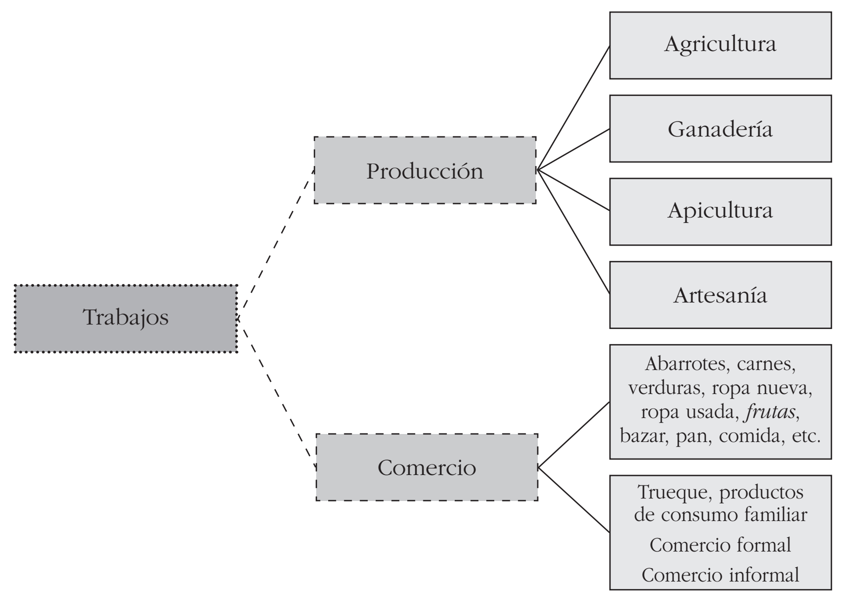
y simbólico del Gobierno Municipal como impulsor del trabajo de esta agrupación de mujeres. Al respecto la entrevistada comenta:

> Primero hemos practicado con la Fundación Trabajo Empresa. El alcalde nos entregó el nombramiento en la Alcaldía. Entonces ya nosotras nos habíamos capacitado, hacíamos champú, mermelada, yogurt y jarabe. El alcalde nos otorgó nuestro certificado de trabajo (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años).

Este emprendimiento, más allá de sus características particulares, muestra una configuración estructural. En primer lugar, en La Guardia se desarrollan proyectos de carácter municipal y de cofinanciamiento entre el Gobierno Municipal y el Gobierno Nacional que son aprovechados por los pobladores, principalmente por las mujeres. En segundo lugar, estos proyectos de desarrollo económico local fomentan la agrupación, la asociación y el trabajo en equipo. Por último, se trata de una actividad económica que tiende a crecer y que influye en la economía de las familias y en la independencia económica de las mujeres. Estos aspectos fueron extraídos de lo dicho por la entrevistada.

> Estamos afiliados a APICRUZ (Asociación de Apicultores de Santa Cruz). Tenemos personería jurídica, tenemos la miel, podemos exportar, participar de ferias… Éramos unos 12, ahora los que no dejamos de hacer y producir somos siete. Nos llamamos "Mielinas" porque trabajamos en base a miel. Una compañera se enteró del curso de capacitación y nos lo comunicó. Al ver que el curso era bonito entraron más personas. Éramos 22 en total. Cuando la fundación nos capacitó, cuando ya estábamos capacitadas nos dijeron: "Ahora ustedes tienen que acudir al municipio para que les ayude en el lanzamiento del producto" (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años).

Gráfico 5. Actividades productivas y comerciales en La Guardia



Fuente: Elaboración propia.

4.1.4. Las ferias, promotoras de trabajo

Las comunidades conforman sistemas que requieren de la interacción e interrelación con otras comunidades y ciudades. Esto sucede porque una comunidad es en sí misma un complejo sistema sostenido por una estructura social, política o de poder, cultural y económica. Sin embargo, una comunidad es también un elemento de un macrosistema, de una red mayor de la cual forma parte. De este modo, el principio de la entropía señala que un sistema que se encierra en sí mismo, dejando de retroalimentarse con y de otros sistemas, tiende al deterioro interno.

Es por ello que uno de los retos de los municipios es establecer relaciones con las ciudades que favorezcan el desarrollo local sin sufrir procesos invasivos que anulen las particularidades históricas y los procesos culturales propios del lugar. Es decir, promover una dinámica económica favorable que no afecte a las comunidades a un nivel social o cultural. En este cometido, el municipio de La Guardia, con el apoyo de instituciones como el CEPAD (Centro para la Participación y el Desarrollo Humano Sostenible), promovió una actividad económica

con el fin de atraer a los habitantes de la ciudad hacia La Guardia: la feria de la fruta. Al respecto uno de los entrevistados comenta:

> En el ámbito de la municipalidad yo soy el creador de esta feria, fui trabajando con el CEPAD. Bueno, ellos nos enseñaron bastante, hemos aprendido bastante (Nicolás Cuéllar, coordinador del departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Así, en La Guardia se llevan a cabo tres ferias que tienen como objetivo central promocionar los productos de la localidad, abrir espacios para que los productores vendan sus frutos y con ello generar movimiento económico. Las ferias constituyen eventos que convocan a cada vez mayor cantidad de personas de la ciudad de Santa Cruz y de otros municipios, ya que son unas fiestas conocidas y esperadas por el pueblo.

> Tenemos tres ferias: la feria de la fruta, la feria de la comida típica y la feria de la miel y la artesanía. Organizamos este tipo de eventos y nos inventamos el modo para que la gente pueda venir. Vamos a los productores, a los sindicatos para que puedan traer sus productos aquí y que puedan vender (Nicolás Cuéllar, coordinador del departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Las ferias se han convertido en un espacio en el que no sólo los productores ofertan el fruto de su trabajo sino también los artesanos y los comerciantes de objetos, comida y otros productos. Por su parte, el Gobierno Municipal contribuye generando espectáculos para atraer a los visitantes y propiciar un ambiente de fiesta.

> Hacemos (las ferias) los sábados y domingos; esto es pesadito para nosotros porque a veces ni dormimos. Pero la gente más humilde lleva su mocochinchi, su chicha, su limonada y la vende; entonces hay movimiento económico. Cuando llega la comida lo mismo. Cuando llega la feria de la miel y la artesanía entonces traemos artistas aunque no tan, tan de renombre pero ya estamos pensando en eso: en traer algún día si seguimos trabajando, por decir, a los *Kjarkas* (Nicolás

> Cuéllar, coordinador del departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

El éxito logrado en las ferias tiene relación con la promoción que los organizadores del Gobierno Municipal realizan a través de los medios de comunicación de mayor audiencia en la ciudad donde llevan los productos y a las reinas de belleza que invitan a la población a participar de estos eventos.

> Y lo más importante, durante la semana previa al evento citamos a los medios de comunicación para publicitar la feria en los programas de la mañana (…) Vamos a los canales de televisión con las chicas, por ejemplo, cuando se elige a la reina, o con los grupos de baile o los productos que se van a vender… En los canales nos dicen: "Traigan chicas" (Paulo Olmos, encargado de las ferias productivas del Gobierno Municipal de La Guardia).

La retroalimentación rompe la homeóstasis, el equilibrio y promueve el movimiento, el cambio y crecimiento; condiciones necesarias para el desarrollo. Esto es lo que los propios pobladores de La Guardia notan respecto a la feria cuando señalan que cada año el evento está mejor organizado, los productores esperan producir más y proponer novedades a sus clientes, más municipios participan y mayor cantidad de personas visitan la muestra, conociendo y construyendo una imagen positiva de La Guardia. Esto es lo que destacan los entrevistados:

> Bien, esta feria es para que La Guardia tenga una buena imagen. Ahí es que se vende harta fruta, cada año tratan de vender más, de tener más… Cada año crece más la feria de la fruta, cada año aparecen nuevas frutas: injertos (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

Del mismo modo, los productores dan a conocer sus productos y establecen lazos comerciales con personas de la ciudad y de otros municipios, tal y como es la experiencia en el caso de las "Mielinas" que reciben invitaciones para otras ferias a las que asisten con apoyo del municipio.

> Nos han ayudado, año tras año el municipio ha hecho ferias. Hemos ido a otros municipios, hemos ido a Montero, a Mineros. Hay invitaciones a otras ferias a las que el municipio nos lleva, nos da para los pasajes o, por lo menos, nos hace llegar la invitación (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas").

Finalmente, este movimiento económico estimula un proceso de retroalimentación dentro del mismo municipio ya que al producir, vender y generar ingresos económicos, los pobladores de La Guardia pueden pagar sus obligaciones tributarias con la Alcaldía. Sin embargo, más allá de la simple relación "a mayor ingreso mayor pago de impuestos", se evidencia compromiso y confianza de los pobladores en la administración municipal debido a que —como señala otro de los entrevistados— confían en que su dinero va a ser reinvertido en actividades que promuevan el desarrollo económico y mejoren la calidad de vida de las personas de La Guardia.

> En lo económico, que los vecinos salgan a vender su comida, sus productos… Esto les da recursos para que puedan pagar sus impuestos. Entonces, es por eso que tenemos una alta tasa de pago de impuesto (Paulo Olmos, encargado de las ferias productivas del Gobierno Municipal de La Guardia).

4.1.5. Uso y disfrute del dinero

Como se vio en un apartado anterior, una de las principales significaciones del trabajo es la de un medio para mejorar la calidad de vida, en tanto permite satisfacer necesidades básicas y necesidades sociales como la pertenencia, la estima y la autorrealización. En este sentido, se indagó el uso que los pobladores de La Guardia hacen del producto de su trabajo, es decir, del dinero que logran cuando venden, trabajan o se emplean. Frente a ello la mayoría de las personas consultadas señaló que uno de los principales usos es el de invertir en el estudio de sus hijos o en la tierra para lograr mayor y mejor producción.

> En su familia, en sus hijos. En invertir en sus chacos, lo llamamos acá. Son huertos, son parcelas que en la época del 52 les proporcionaron a esa gente y que las siguen trabajando

> (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

Una de las entrevistadas manifiesta que en La Guardia no se notan el derroche o la práctica de malgastar el dinero y que si bien existen días de fiesta donde las personas gastan dinero, lo hacen porque tienen.

> La gente gasta su plata en hacer estudiar a sus hijos, no hay gente mal habida; esa gente loca. Como en cualquier pueblo hay días de diversión. Porque no se ve borrachos en la calle ni drogados el día lunes. Son los fines de semana que se ven borracheras, pero hasta ahí nomás (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

Sin embargo, este comportamiento es el de una minoría que no se constituye en una práctica o característica de las personas del lugar, las cuales se perciben a sí mismas como personas trabajadoras:

> Hay de todo pues, hay gente que sale a derrochar, hay gente que derrocha bastante. Como en todo lado, hay gente que se dedica y derrocha, y hay gente que no también; pero la mayoría somos trabajadores (Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, 28 años).

Otra de las entrevistadas afirma que el producto del trabajo tiene como principal destino los estudios de los hijos y que en el caso del trabajo de las mujeres les permite mayor independencia de sus cónyuges. La entrevistada Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", señala al respecto:

> Aporta (la mujer), claro, no mucho pero aporta. Para no estar pidiéndole al marido que para arroz, que para… A veces los niños estudian. Hay mujeres que no trabajan, que sólo se dedican a cuidar a sus hijos; no es nuestro caso, nosotras trabajamos.

Para esta entrevistada trabajar implica realizar una actividad fuera del hogar, por lo que el trabajo doméstico no sería considerado una labor reconocida, remunerada y valorada.

4.1.6. Trabajo digno

En las entrevistas con las personas participantes del estudio se develó una interesante relación; la dignidad de una persona está asociada a su trabajo. En este sentido, un trabajo digno es el que le permite a cada uno vivir con las necesidades básicas cubiertas, con cierta comodidad, lo que no implica ni abundancia ni exceso. Esta noción de tener pero con límite está implícita en las acepciones de la palabra dignidad que remite a mesura, sobriedad, decencia e, incluso, decoro. En suma, un trabajo digno es aquel que —como dice Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia— brinda cierta estabilidad económica, que permita lo necesario y urgente: que no sobre ni falte.

> Que esté estable económicamente por medio de esa fuente de trabajo… Que no tenga de sobra pero que tampoco falte. Para tener una buena vida, para darle a mis hijos lo que necesitan.

En consecuencia, en La Guardia, las personas dignas son aquellas que trabajan con honestidad en lo que sus recursos les permitan. Esta idea es plasmada por la entrevistada Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, quien señala:

> La gente es trabajadora acá. Al igual que años atrás, la gente saca sus productos, vende sus frutas; hace sus cositas para vender: empanadas, gelatinas… Los padres trabajan y los hijos ayudan.

En este contexto, un trabajo digno es aquel que está dentro del margen establecido por la ley, que le permite a una persona desarrollarse económicamente sin dañar a los demás y sin perjudicar a otros.

Al respecto, don Belisario Soliz, productor agropecuario de La Guardia, de 78 años, se refiere a la competencia desleal como a un trabajo indigno y a personas que no actúan con honestidad en el trabajo. En este sentido, don Belisario ofrece un ejemplo de su propia experiencia en la venta de frutas en relación a lo que él considera como una actitud negativa en personas de cultura quechua que también venden frutas:

> Mire usted, le doy un ejemplo. Estamos cargando el camión con la fruta. Viene una paisana me habla en quechua y me

> dice: “Voy a cargar nomás el valor del dinero que le he dado”. “¿Y por qué?”, le pregunto; “Porque ya bajó la fruta allá y no quieren”, me dice. Me doran la píldora a las mil maravillas. Sin embargo, se va a comprar a otra porque le está ofreciendo más barato. Ya no se puede trabajar porque la otra viene y le habla en quechua.

Esta situación permite analizar tres aspectos. El primero es que para el entrevistado, como vendedor, la actitud de ofrecer más barato es un elemento de competencia; el segundo es la actitud de encubrir o “dorar la píldora a las mil maravillas” para comprar en otro lado, y el tercero es la complicidad que se establece mediante el uso del idioma quechua, lo que deja al entrevistado excluido de la transacción comercial y, además, con la sensación de haber sido engañado por las personas quechuas con las que negocia tal y como prueba el relato de don Belisario Soliz:

> Me la hizo una vez. Vino otra vez y me la volvió a hacer, y vino otra vez y me dijo: “Voy a querer menos”. “¿Por qué?”, le pregunté. “Te están ofreciendo a menor precio…Cárguela a ese precio”, le dije. Era el precio a como yo había comprado el producto. La gente ya está muy arriesgada, valiente, y es toda esta gente que ha venido del interior. Todo trabajo, todo negocio esta gente ha echado a perder, ya no sirve. No hay dignidad, ya no hay moral.

Así, para el entrevistado, estas actitudes y las reiteradas experiencias en la venta de fruta le han generado un sentimiento negativo frente a las personas del occidente. En todo caso, se trata de una construcción generalizadora y de una valoración de su actitud como desleal en el intercambio comercial.

4.2. Participación y vida política

La política forma parte de la vida en sociedad, en tanto es la actividad humana que tiende a gobernar o dirigir la acción del Estado en beneficio de la sociedad. La política es el proceso orientado ideológicamente hacia la toma de decisiones para la consecución de los objetivos de un grupo (RAE, 2010). En este sentido, todo sujeto inmerso en una sociedad forma parte de prácticas políticas, ya sea de manera

consciente o inconsciente, en tanto participa de manera activa o pasiva de procesos y relaciones de poder.

En este contexto, se indagó la participación de los habitantes de La Guardia en los procesos políticos locales; es decir, la vida política del municipio y la participación de los actores. En este contexto, cabe señalar que hasta la aprobación de la Ley 1551 de Participación Popular, de 20 de abril de 1994, la participación de los pobladores era mínima, pues sólo el 3% de la inversión pública era de naturaleza municipal (CEPAD, 2006). Por tanto, los pobladores de las comunidades o municipios no podían decidir ni gestionar proyectos que impulsen el desarrollo económico, ni tampoco proyectos de equipamiento público.

La mencionada ley propuso cambios estructurales que beneficiaban a las comunidades a nivel económico, social y político. Se delegaron responsabilidades a los municipios en cuanto a la administración de los sectores de salud, educación, deporte, cultura, riego y caminos vecinales. A partir de la aprobación e implementación de dicha ley, en La Guardia se implementaron progresivamente proyectos de desarrollo económico y de equipamiento, tanto en el centro como en el área circundante de este municipio. Así lo refiere una mujer de 50 años, comerciante, oriunda de La Guardia:

> Se empezaron a ver obras porque no sólo eran para este pueblo sino que también eran para no sé cuántas comunidades. Y en todos los pueblos se ven adelantos: escuelas, canchas deportivas, enlosetado de calles, agua, luz (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

También, a partir de la implementación de la Ley de Participación Popular se impulsó la participación de la sociedad civil a través del reconocimiento jurídico de sus formas de organización interna, denominadas Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y se promovió el control en la gestión pública, al reconocer jurídicamente a las comunidades indígenas, comunidades campesinas y juntas vecinales brindándoles la potestad para ejercer control sobre el uso y la administración de los recursos municipales (CEPAD, 2006).

Más allá de los datos que pueden señalar a La Guardia como uno de los municipios que más se ha desarrollado en la última década, queda en evidencia —en el discurso de gran parte de los entrevistados— que no sólo se trata de un crecimiento económico producto del

dinero por concepto de la coparticipación popular sino que se trata de un proceso de participación de las organizaciones territoriales de base, de las asociaciones y de los habitantes quienes han fortalecido la implementación y el sostenimiento de iniciativas productivas que generan fuentes de ingreso y mejoran la calidad de vida.

4.2.1. Las organizaciones y la participación

En cuanto a la participación de los pobladores de La Guardia en organizaciones o proyectos, a lo largo de la investigación se pudo evidenciar que ésta es activa. Las formas de participación son variadas y se expresan en la conformación de agrupaciones de artesanos, apicultores, productores de cítricos, avicultores y de asociaciones o cooperativas de "*dragueros*" (propietarios de dragas, para la extracción de áridos), éstas tienen objetivos productivos y económicos.

Existen, no obstante, otro tipo de organizaciones de tipo cultural, como los jóvenes de los grupos de danza, los ancianos de La Guardia, las mujeres de las comunidades que se reúnen para recibir capacitación, entre otras. También identificamos organizaciones que adquieren un carácter político como el Comité de Vigilancia, o las OTB (Organizaciones Territoriales de Base), cuyos representantes establecen relaciones de planificación, coordinación y gestión con el municipio.

Con todo, más allá de las estructuras organizativas que funcionan en La Guardia, lo interesante es registrar la percepción de las personas acerca de su propia participación en la dinámica política de la comunidad. Se trata de una percepción positiva, en tanto se sienten incluidos en la vida política de su comunidad. Al respecto, uno de los representantes del Comité de Vigilancia describe las funciones de este órgano político y los logros obtenidos durante el tiempo de trabajo:

> La función del Comité de Vigilancia la indica su mismo nombre. Primeramente, más que vigilar y controlar, el trabajo del Comité de Vigilancia es de coordinación con nuestras principales autoridades. Coordinar con los dirigentes de las OTB; coadyuvar con el trabajo de los dirigentes de los barrios y también coordinar con el Ejecutivo y el Legislativo municipal (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

En el discurso de los entrevistados se percibe una notable implicación en los procesos de cambio y de vida política, aunque no se trate de una actividad partidaria o aliada a un partido, grupo político o de poder específico. Se trata, más bien, de la sensación de ser parte de los logros que la administración pública, sea nacional o municipal va evidenciando en La Guardia. Es por ello que uno de los entrevistados se expresa en primera persona del plural al referirse al servicio de atención a las víctimas especiales dentro de este municipio que, según su percepción, tiene mejores recursos que las defensorías de la ciudad. El testimonio corresponde al asistente del Coordinador del Plan Regulador:

> Somos el único municipio que tiene Defensoría de la Niñez con tres psicólogos, tres abogados, una o dos trabajadoras sociales y una doctora que es la encargada. Antes no se escuchaba en La Guardia que existan violaciones y ahora sí se escucha. Y esto no es porque no hubiera habido anteriormente sino porque la gente no denunciaba pues nadie los atendía. La diferencia es que ahora sí se los atiende (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

En este sentido, la participación genera una sensación de pertenencia. Al participar, en alguna medida, los sujetos forman parte de un macroproyecto social que los involucra, responsabiliza y compromete con la comunidad. De tal modo que las personas suelen involucrarse, en mayor medida, en procesos exitosos antes que en aquellos que impliquen conflicto. Así, se genera la siguiente relación: “En situaciones de éxito, *nosotros*, en situaciones adversas, *ellos*”. En definitiva, los testimonios muestran una importante implicación con procesos que los vecinos consideran positivos y que producen una sensación de satisfacción por la participación activa en la vida organizativa de la comunidad.

En este contexto, se advirtió que también las personas de la tercera edad, o adultos mayores participan de una vida organizativa activa, en tanto han conformado una agrupación que tiene como objetivo desarrollar actividades recreativas y culturales para las personas de avanzada edad, generando espacios de interacción social y de desarrollo personal.

Al respecto, Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador, se refiere a la importante cantidad de centros de apoyo y albergue para esta población, sostenidos por el municipio:

> (El municipio) atiende a la vejez. Es el único municipio que tiene veintitantos albergues infantiles, 20 o 28. Además, tiene un centro para los ancianitos. Los ancianos tienen una casa donde se pueden reunir todos los sábados cuando ellos quieran cerca de La Guardia.

Sin embargo, es importante diferenciar la asistencia que brinda el municipio a los *adulto mayores* mediante albergues, por un lado y espacios para que se reúnan, para que puedan realizar sus actividades, por otro. En el primer caso, los actores adoptan la posición pasiva de quienes reciben un servicio o atención mientras que el segundo caso corresponde a la participación activa o apropiación de estos espacios por parte de una comunidad, que se organiza y da vida a estas instalaciones.

Este tema fue abordado en el grupo focal realizado con funcionarios del Gobierno Municipal, quienes señalaron la importancia de la participación de las personas en los proyectos propuestos por la gestión municipal. Según dijeron, la participación es el recurso con el que se cuenta para dar vida y continuidad a los proyectos e iniciativas pues, en el fondo, se trata de que las personas se empoderen; se apropien de los espacios y de los proyectos para hacerlos sostenibles:

> Me preocupa que los hemos mal acostumbrado (a los vecinos) y si alguna vez no está el alcalde —que es algo que puede ocurrir— quisiera que con tiempo (los vecinos) se apropien. Nosotros no estamos de por vida, digamos… Por ahí gana el MAS [se refiere a las elecciones municipales de 4 de abril de 2010 que todavía no se habían realizado cuando se llevó a cabo la investigación] y nos sacan a patadas y no sé en qué quedaría el trabajo (Nicolás Cuéllar, coordinador del departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Este “mal acostumbramiento” al que alude el entrevistado se refiere al efecto de la acción de algunas ONG en La Guardia que han brindado

recursos económicos para proyectos sin que los beneficiarios se apropien de los mismos. Esto se debe, según Nicolás Cuéllar, a que estos proyectos no han tenido costo alguno para los actores, ubicándolos en una posición pasiva, donde el asistencialismo los "invisibiliza" y victimiza:

> Las ONG han dado todo siempre. [Los beneficiarios] no tienen que pagar nada, y si no pagan la gente no valora…Y ahora con este gobierno peor, porque incentiva más el dar y dar, y la gente se acostumbra y cree que siempre le tienen que dar y no generar lo propio.

A partir de estas experiencias, la política de la gestión municipal —cuando se realizó la investigación, en 2009— apuntaba a responsabilizar a los actores de los proyectos de los que se benefician. De este modo, el cofinanciamiento y el costo simbólico que se les exige a los beneficiarios podrían constituirse en una estrategia de sensibilización. Cabe señalar que, según declaraciones del coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, Nicolás Cuéllar, la mayoría de los proyectos desarrollados en el municipio se realizan en cofinanciamiento con ONG o con el Gobierno Nacional.

Esta alternativa de cofinanciamiento parece resultar positiva frente a la expectativa que el trabajo asistencialista de las ONG generó en algunos pobladores quienes empezaron a confiar sus demandas, sus procesos y la solución de sus problemas a estas organizaciones sin que, en muchos casos, se mostrara una adecuada continuidad en el trabajo generando, finalmente, una sensación de fraude en los pobladores.

> Era una ONG y yo les dije: "Necesito recursos económicos para ampliar mi taller, para tener más capital, más material y facilidades". Me dijeron: "Bueno, la Alcaldía le va a comunicar, tiene que firmar". Entonces, me hicieron firmar. Hace unos tres años que esto pasó. Los de la ONG tenían que volver pero nunca más aparecieron. Uno pregunta en la Alcaldía qué sucedió y no hay respuesta. No saben nada porque cambian los funcionarios y el funcionario entrante ya no sabe qué ha pasado con el anterior (Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, 38 años).

4.2.2. Vida política

La vida política de los ciudadanos de una población se entiende a través de la participación de los mismos en las formas de organización y gobierno que socialmente construyen. La política es una práctica y una construcción social, en la medida en que se asienta en un conjunto de relaciones de poder, de saber y denominaciones de los sujetos, que sirven al ordenamiento de una sociedad.

Bauman (1999) en su análisis de la cultura sostiene que ésta es una construcción humana, que permite hacer coexistir dos contradicciones lógicas que sustituyeran a la ambigüedad o ambivalencia entre lo individual y lo social, la libertad y el ordenamiento, la creatividad espontánea y lo reglado, regulado y continuo. Es decir, la cultura implica construcciones que permiten la articulación de lo individual y lo social, en el contexto de una regulación que permite el despliegue de la libertad y creatividad de los sujetos. Así, la política es parte de la cultura, en tanto se encuentra dentro del campo de la regulación y del uso del poder con el fin de administrar las acciones de los sujetos que forman parte de una determinada cultura.

En este contexto teórico, la participación de las personas en la vida política de una comunidad o sociedad está estrechamente asociada con las relaciones de poder, es decir, con el lugar que el individuo ocupa en el entramado del poder. Aquí, se entiende el poder desde un enfoque foucaultiano como una formación reticular, descendente y ascendente, que no se posee sino que se construye, se sostiene y difunde en distintos estratos o dimensiones de la sociedad. Esta formulación se evidencia en el discurso de los sujetos entrevistados, quienes reconocen que el poder de los gobernantes se asienta en la confianza que las personas del pueblo les otorgan, mientras que los pobladores confían en tanto observan, evalúan, corroboran y aprueban los actos de los gobernadores. De modo que se podría decir que los gobernantes están a su vez gobernados por la mirada y sanción de los gobernados.

Así, según Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, la participación de los ciudadanos del municipio en la organización y el gobierno local es significativa. Esto se debe, de acuerdo al testimonio de Pérez, a la confianza depositada en los gobernantes.

> Sí, la gente participa, está cerca mirando qué es lo que hacen nuestras autoridades porque a nivel del gobierno, "ni fu, ni

> fa"… Aunque están construyendo un colegio en el kilómetro 9, mitad el Gobierno (Nacional) y mitad el municipio.

Sin embargo, la confianza y el reconocimiento están asociados a los logros visibles y tangibles que los pobladores pueden atribuir a los gobernantes. Esto implica un proceso de individuación, en el que las personas tienden a resumir un proceso, un grupo o un movimiento en la figura de un líder o representante que es la cara visible, la figura representativa. Así, en las entrevistas realizadas a los pobladores de La Guardia se pudo escuchar una dualidad o una relación de oposición entre el Gobierno Municipal y el Gobierno Nacional, siendo el primero percibido como más cercano —más del pueblo— que el segundo.

Por ejemplo, en las declaraciones de Carlos Pérez, la referencia a "nuestras autoridades" adquiere cierto sentido de oposición al Gobierno Nacional, reflejando un grado de implicación y solidaridad en el primer caso y de lejanía e indiferencia en el segundo. En este sentido, la expresión coloquial "ni fu, ni fa" expresa la percepción social en torno a una mínima incidencia del Gobierno Nacional en el bienestar de los pobladores de La Guardia.

4.2.3. Gestión municipal

Otro de los aspectos relevantes de la investigación es la percepción que los vecinos entrevistados tienen acerca de la gestión municipal, la cual es considerada por la mayoría como positiva y generadora de mejores condiciones de vida y de bienestar entre la comunidad de La Guardia.

Al respecto, se escucharon varias opiniones. La primera es la valoración positiva del trabajo del Gobierno Municipal, en términos de resultados visibles y tangibles. En segundo lugar, destaca la valoración de la figura del alcalde, representante de un proceso de cambio y mejora dentro de La Guardia. Por último, se subrayan los efectos del trabajo en términos de identidad de un "municipio modelo" que enorgullece a los pobladores.

En cuanto a la valoración positiva del trabajo, Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, señala: "El pueblo valora pues el trabajo que hay en la Alcaldía, las obras". El trabajo es valorado en virtud de los efectos o los resultados que se traducen en mejoras en el equipamiento de la ciudad o en la dotación de servicios

que atienden las necesidades de la población. Al respecto, la misma entrevistada afirma:

> Yo creo que si sigue este alcalde como hasta ahora vamos a seguir progresando… Aquí, en La Guardia se ha avanzado en la pavimentación de las calles, en hacer guarderías para que las madres que trabajan y no tenían dónde dejar a sus hijos tengan dónde dejarlos. Han mejorado el hospital, la sección de COTAS igual, el mercado, el alcantarillado y el recojo de basura.

En este sentido, el "bien-estar" y la mejora de la calidad de vida de las personas de La Guardia están relacionados con la atención que el municipio brinda a los pobladores a través de proyectos y programas de desarrollo, a nivel de equipamiento, salud y educación, ejes centrales del bienestar de la comunidad.

Como se señaló anteriormente, los entrevistados manifestaron una valoración positiva sobre la figura del alcalde. Como señala uno de los entrevistados, los procesos se asocian a figuras, a nombres específicos, aunque se trate de un trabajo más complejo. En este caso, el proceso de cambio y desarrollo en La Guardia parece estar directamente asociado al alcalde:

> Este cambio en La Guardia tiene un nombre y eso no lo podemos perder; este nombre es Jorge Morales Encinas. Si ustedes se fijan, si fuésemos en una movilidad, a donde usted vaya va a verlo, inclusive en el cementerio. Le voy a dar ese término para que usted entienda, va a ver una plaqueta que diga: Jorge Morales, como alcalde o como presidente del Concejo... El cambio en La Guardia tiene un nombre real (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Así, este reconocimiento es promovido por la práctica de ubicar plaquetas o carteles con el nombre y la fotografía del alcalde frente a las obras o proyectos emprendidos. De modo que cada mejora además de ser asociada a un nombre también lo está con una imagen; una persona que, simbólicamente, representara el cambio. Sin embargo, existen personas, asociadas al ámbito político, que consideran esta

práctica como parte de la campaña política del alcalde durante su gestión y, sobre todo, en época de elecciones.

Al respecto, Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, manifiesta su desacuerdo respecto a esta práctica ya que considera que la administración pública debería tener como único motor el servicio al pueblo y no la exaltación personal:

> Nosotros no le pusimos plaqueta porque no es plata nuestra, es plata del pueblo (…) ¿Para qué le va a poner plaqueta? No es tu plata. Las cosas hay que hacerlas porque el pueblo las necesita, porque el pueblo las quiere, no para que te recuerden.

Otros entrevistados hicieron referencia a la figura del alcalde en dimensiones distintas: como persona o como funcionario público. Al respecto, se puede analizar la importancia de esta diferenciación ya que distingue al alcalde como hombre y ciudadano del alcalde como administrador público. En ambos casos, las características, habilidades y funciones son distintas. En este sentido, dos de los entrevistados hacen referencia a esta figura en términos administrativos, resaltando el trabajo realizado desde el lugar que ocupa. No obstante, el segundo entrevistado además de la referencia al cumplimiento de las funciones destaca algo de las características personales del alcalde que no influyen ni tendrían porque influir en su rol:

> El desarrollo de este municipio viene de hace unos 10 años. La Guardia vieja era distinta a La Guardia nueva. Es que el alcalde está haciendo bastantes mejoras, como lleva ya varios años reelegido entonces hay bastantes mejoras. Ha crecido el municipio, el hospital, las escuelas, aquí y en las comunidades lejanas también (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años).
>
> Es que no es muy social el hombre… Es propio de su persona […] Pero hay que dar las gracias por sus obras. Aceptó ayuda de ONG españolas. Lo trajo al padre Castellanos, aprovechando que se peleó con Percy (Fernández, alcalde de Santa Cruz). Lo trajo acá y le dijo: "Yo lo necesito". Dos palmadas en la espalda y ha hecho ese Coliseo que usted ve. Costó medio millón de dólares y muchas cosas más… Hay que reconocerle

> al hombre, ¡sabe trabajar! (Belisario Soliz, productor agropecuario de La Guardia, 78 años).

Esta diferenciación nos conduce a otro aspecto de la relación entre la valoración de la gestión municipal y la percepción de los pobladores frente a la figura del alcalde: el liderazgo. Esta noción remite a la capacidad de organizar y administrar las acciones de muchos en función de los intereses y metas de un grupo social o una comunidad, de modo que lo dicho por los sujetos daría cuenta de la capacidad del alcalde para unificar los objetivos de la comunidad y administrar los esfuerzos para lograr dichos objetivos; en este caso convertir a La Guardia en un "municipio modelo".

> El alcalde, como líder, es bien objetivo. Tiene proyección para su municipio y tiene compromiso con su pueblo. El liderazgo que él pone en las actividades propias del Ejecutivo marca y han marcado la diferencia y después el trabajo en equipo que se da en diferentes áreas. Otra cuestión adicional es que para hacer un proyecto o hacer una actividad se tiene que coordinar con toda la oficina; cuando se logra la conjunción de todas las oficinas se hace un buen trabajo (Manuel Lorenzo Cavalotti, director del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 35 años).

En este sentido, el liderazgo se define en virtud de la influencia sobre el grupo, es decir, de la aceptación que el líder logra en su comunidad, a pesar de las estructuras políticas que lo sostienen. Un líder es quien ha comprendido las necesidades del grupo y las ha traducido en políticas y procesos. En el caso de la alcaldía de La Guardia, este fenómeno se presenta de manera interesante ya que —como comentan varios de los entrevistados— el alcalde se presenta por primera vez con el partido MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) pero luego conforma una agrupación ciudadana denominada VOCES (Voluntad Ciudadana y Equidad Social), con la que ha ganado cuatro gestiones consecutivas.

> Venimos trabajando varios años. Venimos armando (un proyecto político) a la cabeza don Jorge Morales con toda su directiva. Hemos logrado nuestra personería jurídica hace un

> año, como VOCES (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

De modo que se puede observar una trayectoria construida que goza de cierta confianza de una parte de la población que considera que la continuidad del cambio está determinada por la permanencia del alcalde, aunque se reconoce que existen fuerzas que pugnan por el Gobierno Municipal apuntando a la importancia del cambio y la renovación de los funcionarios públicos. Esto es lo que refieren varios de los entrevistados al respecto:

> Sí, es el mejor alcalde pero con esto de la política dice que hay hartos que quieren entrar en la Alcaldía y yo le digo que si ya no está "Chichino" (apelativo del alcalde Jorge Morales) en la Alcaldía el pueblo se va al abismo porque nadie tiene la fuerza, la idea que tiene él para su pueblo (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).
>
> La gente tiene que confiar en alguien; la gente confía en Jorge Morales. A él lo invitan a España, a Japón, a Estados Unidos y él va y aprovecha, como confían en él... Aprovecha y les dice: "Tengo este proyecto, ¿pueden financiarlo?" Y le financian (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).
>
> El alcalde tiene una forma de pensar en sentido de que cuando él contrata personal da más prioridad al residente y ya si no hubiera aquí pues contrata de afuera. Pero da más prioridad a su pueblo (Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 34 años).
>
> Además que hay un buen alcalde, los problemas los resuelve rápido siempre está atento a lo que viene así que lo resuelve antes (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

Como se puede evidenciar, los pobladores de distintos sectores ven en la figura del alcalde a alguien que se preocupa por su pueblo, que ha movilizado proyectos, que ha canalizado inversiones en infraestructura de uso público y que resuelve los problemas mejorando en consecuencia la calidad de vida de las personas que viven en el

municipio, de los residentes, lo cual genera un sentimiento de confianza y lealtad.

Finalmente, las construcciones de valoración de los resultados de la gestión municipal, en términos de la identidad como "municipio modelo", conducen a lo que los pobladores juzgan como positivo a partir de la comparación de La Guardia actual (denominada "nueva") con La Guardia de antes (denominada "antigua"), así como con otros municipios. En la percepción de los sujetos se trata de una mejora visible y concreta que genera bienestar entre los pobladores.

> El pueblo ha avanzado y se ha engrandecido mucho. En la cuestión de la administración del señor alcalde hay que decir que ha hecho hartas obras, muchos caminos, mucha mejoría para asfaltar las calles (Florentino Saavedra, comerciante de áridos de La Guardia, 56 años).
>
> Desde que entró el alcalde, don Jorge Morales, La Guardia ha ido cambiando, se ha desarrollado. Pero cuando yo llegué las casas eran así como esto, ¿no? (señala su vivienda de jatata). Las calles eran unos arenales, no se podía ni andar con vehículo. Ahora La Guardia es bonita (Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, 38 años).

Estas mejoras, según los funcionarios del Gobierno Municipal inciden en el compromiso de los ciudadanos con sus responsabilidades tributarias, de modo que como refiere el coordinador de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, Nicolás Cuéllar, La Guardia logra un 80% de eficiencia en la recaudación tributaria por concepto de patentes, permisos e impuestos; indicador de una participación activa de la población, la confianza en la administración municipal y el compromiso de la población con el desarrollo de su pueblo.

> Hay de todo aquí en la Alcaldía. Hay una parte popular que es la Casa de la Cultura y todo el tiempo están haciendo teatros o danzas, festivales. La gente viene aquí en las ferias (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).
>
> ¿Qué podría decir de La Guardia? Que por el trabajo de la Alcaldía está un poco mejor que otros municipios. Se lo puede ver, tiene pavimento, sus plazas verdes; unas cosas

> más modernas que en otras provincias como se dice (Víctor Rocha, oficial de servicio de la Policía de La Guardia, 30 años).

4.3. Dignidad

La dignidad es un valor que atañe al ser. Existen dos vertientes, la del *ser* y la del *tener*, pues se puede ser digno o tener dignidad, más aunque se "tenga" dignidad esto remite al comportamiento de un sujeto consigo mismo y con el otro; a cómo alguien es y a cómo se comporta en su cotidianeidad. En este sentido, cuando los entrevistados hablaron de dignidad hicieron referencia al comportamiento que una persona demuestra en sus relaciones cotidianas —que merece la valoración y el respeto de los demás— ubicando a la dignidad en el orden de los valores del *ser*, que se instituyen a partir de la relación con el otro.

En cuanto a las significaciones que las personas participantes del estudio dieron a la dignidad, destaca la honestidad, considerada como la coherencia entre las palabras y los actos de una persona. Uno de los entrevistados, funcionario de la Alcaldía, señaló lo siguiente:

> Ser honesto conmigo mismo, si no soy honesto conmigo mismo entonces... Ser digno, que me encuentren y me digan: "¡Ah!... Éste trabaja en la alcaldía y en el municipio" (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

En este sentido, la honestidad implica la legalidad y la legitimidad de los propios actos, a pesar de que los demás puedan objetar las conductas de una persona.

En este sentido, la honestidad está asociada a la transparencia en los actos, de modo que no existan acusaciones o reparos que generen vergüenza y que impidan decir lo que se quiera en cualquier lugar. Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia afirma que una persona digna lo es en tanto la trayectoria que ha construido: "Tener dignidad para hablar… Uno, con dignidad, habla fuerte donde quiere y golpea donde quiere, por su transparencia".

Por su parte, Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, menciona un aspecto fundamental en el tema de la dignidad: la valoración social. Esto porque

cada persona va construyendo con sus actos un lugar y una valoración dentro de un grupo social:

> Creo que la dignidad se relaciona con lo que has hecho o lo que haces cada día y así vas ganando o no tu dignidad. Una persona digna sería aquella a quien respetan; que saben quién es...

Así, la dignidad implica la valoración y el respeto de los demás a partir del comportamiento de una persona. Esto, para varias entrevistadas está relacionado con el trabajo. Una persona es digna a partir del trabajo honesto y responsable que realiza y que —al ser valorado por las demás personas— genera respeto y reconocimiento:

> La dignidad es el respeto que yo pueda darme, o para que los demás me respeten y me valoren. Para mí es importante ser digna del trabajo (Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, 28 años).
>
> Yo soy digna en mi trabajo porque mi trabajo es digno; no es un trabajo… Para mí la dignidad es todo, ser uno digno en todo tiene que ver con el aspecto de la persona y con la gente que lo rodea, digno de atender a la gente y digno con su familia (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

Finalmente, otra de las asociaciones que una de las entrevistadas realizó es la dignidad y la lealtad, considerando como una persona indigna aquella que traiciona a su pareja, a su familia o a su pueblo, ya sea por motivos personales o económicos. Así, Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, incluye en el campo de lo indigno a la mujer "mal habida", traicionera y al político que cambia de partido traicionando la confianza del pueblo.

> El que no tiene dignidad es el que roba, el que mata, la mujer mal habida. El que no tiene dignidad es quien traiciona a su pueblo. La dignidad no es cualquier cosa. Por ejemplo, si alguien es de un color político y de la noche a la mañana cambió es porque hubo unos quintos de por medio.

Lo expresado por esta entrevistada muestra que la dignidad no pasa por el *tener*. Dicho de otra manera, tener ciertas cosas no garantiza la dignidad pues ésta es un valor del *ser*: "Porque uno en la pobreza puede ser digno" (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia).

4.3.1. Dignidad y libertad

La dignidad es una condición lograda a partir de la relación que un sujeto establece con los demás; relación marcada por los límites, la coherencia, el respeto y la honestidad. Sin embargo, la mayoría de las personas entrevistadas coincidió en que una condición fundamental de la dignidad es la libertad, entendida como la capacidad de elegir y decidir en el marco de respeto hacia el otro y hacia la ley.

Así, para Elcira Miranda, de 30 años, usuaria del servicio de maternidad del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, la libertad atañe fundamentalmente a la posibilidad de expresarse y movilizarse: "Libertad de expresarse, libertad de viajar". Una libertad que remite a la posibilidad de pasar las fronteras físicas y no físicas marcadas por la vida en sociedad.

"La libertad de uno termina donde comienza la libertad del otro". Éste es un dicho popular que da cuenta de que la libertad absoluta es imposible y que la vida en sociedad tiene como consecuencia la pérdida de ese estado ideal de libertad total, de modo que cada sujeto —al elegir la construcción de un lazo social— deberá renunciar a una parte de sus deseos, impulsos e intereses en beneficio de la sociedad o comunidad. Así, una persona digna, según las significaciones dadas por los entrevistados, es aquella que ha encontrado un punto de equilibrio entre el ejercicio de su libertad y el respeto por la del otro, habilitando un tipo de lazo social de tolerancia. En este sentido, la libertad tiene como contracara la responsabilidad, y el límite que evita todo exceso, que tiende a deteriorar la relación con el otro y la vida en sociedad: "Yo creo que uno siendo libre tiene la libertad de decir lo que quiera. Tampoco sería bueno que haga cosas malas como emborracharse, ir a drogarse o matar" (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

4.3.2. Ética, dignidad y lazo social

Las asociaciones en torno a la dignidad y la libertad remiten a la posición ética, por la que una persona elige tomar una posición respecto al otro, considerando las nociones del bien y del mal, del respeto o irrespeto. Así, otros entrevistados asociaron la dignidad con la elección de portarse bien o de no hacer cosas malas de las cuales avergonzarse, al ser juzgadas como negativas por las demás personas:

> Uno tiene que portarse bien, no tener nada de qué avergonzarse… Portarse bien significa que no tengan nada que decir de ti, que la gente diga: "Esa mujer es así. Tiene un buen pasado". Esto tiene que ver con el comportamiento, si usted se porta bien todo le va bien (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años).

Esta asociación, creada por una de las mujeres entrevistadas, Nancy Montoya, incluye la noción de causa-efecto aplicada a los actos de una persona, por la cual las relaciones que ahora se establecen son efecto o consecuencia de las elecciones realizadas en épocas pasadas; son el efecto de vivir en el marco de la ley o de hacerlo al margen de ella.

Así, la dignidad implica cumplir con los roles, funciones y expectativas que las personas del entorno social tienen hacia alguien, como comenta la presidenta de la Asociación, Nancy Montoya:

> Si usted anda tranquila, no pasa nada… Trabajando, estudiando, ayudando a otras personas cuando uno tiene un poquito. No tener un pasado negro, como dicen. O una cosa mala. La dignidad es algo que uno cuida como persona, ¿no?: la reputación.

De acuerdo a este último testimonio la dignidad también está asociada a la valoración o sanción social a través de la reputación. De acuerdo a lo señalado por los entrevistados, los actos van construyendo una historia o un pasado que a modo de herencia acompaña a las personas durante su vida. De manera que portarse bien implica cumplir las normas de convivencia y las leyes que coinciden en el respeto por el otro marcándose un límite a las acciones y a los deseos propios, dejando una huella, una herencia que acompaña a cada persona. Don

Belisario Soliz, productor agropecuario de La Guardia, de 78 años, se refiere a los derechos y obligaciones que al ser cumplidos definen el portarse bien, como base de la dignidad:

> Por supuesto que la dignidad para el ser humano la podría llamar yo una herencia de toda una vida de tratar de portarse bien. No le digo que me porté bien sino de tratar de portase bien. De vivir respetando al vecino, desde la extensión de la palabra respeto, por lo tanto uno merece creo yo, el respeto, el derecho a la salud, el derecho a pensar y a decir lo que piensa, y el derecho a vivir como nosotros creemos que se debe. También el derecho a tener lo que hicieron nuestros muertos, el derecho a la identidad, a nuestra historia...

La ética atañe, entonces, no sólo a la obligación o responsabilidad con el otro sino también al derecho de contar con las condiciones materiales, sociales y culturales básicas para *Vivir Bien*. En este sentido, salud, educación, identidad e historia son aspectos que Juan Carlos López Morales, taxista de 55 años, menciona al momento de ubicar un punto de equilibrio entre el deber y el derecho; un punto en el cual se inscriben los actos y elecciones de una persona.

Finalmente, la libertad se asocia con la independencia y autonomía como el derecho a administrar los tiempos, recursos y actos, en función de las propias necesidades, deseos y proyectos:

> Ser independiente es ser lo que está al alcance de uno y ser lo que queremos alcanzar y queremos ser, sin pedir quizá permiso a nadie ser libre de nuestros actos (Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 35 años).

La libertad implica la sensación de no estar dominado o presionado por alguien para cumplir con un trabajo o actividad. Por ello, la libertad implica la posibilidad de hacer algo por el deseo de hacerlo; lo que trae mayor satisfacción como explica uno de los entrevistados cuando se refiere al trabajo:

> O sea, uno es independiente cuando con su tiempo, por ejemplo, si quiere trabajar las 24 horas puede trabajar o si

> no, descansar todo el día porque nadie le presiona. En cambio, como empleado en una empresa, uno tiene que marcar tarjeta para entrar y salir, ¿no? Mi hermano era así, esclavo de la empresa (Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, 38 años).

Sin embargo, la independencia absoluta y radical no existe ya que implicaría prescindir de la relación social con los demás. Juan Carlos López Morales, taxista de 55 años, asocia la libertad absoluta con la enajenación mental, donde los sujetos viven según sus propios patrones en desmedro del lazo con los demás, que exige renuncias y limitaciones. Así, vivir en libertad requiere conducir los propios actos dentro de parámetros que resguarden al otro de los posibles excesos:

> Libertad total es como piensan los locos… Esa gente que enajenada camina por la calle. Esos son libres porque viven de acuerdo al patrón de vida que ellos se diseñaron (…) Me gusta la libertad y para mí ser libre es vivir dentro del patrón de vida que uno se diseñó sin ofender, sin estropear el patrón de vida de mi vecino. Si quiero hacer una fiesta, con el volumen bajo y si quiero darle volumen, lo invito para que participe conmigo de la euforia de la fiesta. Entonces, ésa es la libertad: vivir de acuerdo a su patrón de vida que uno cree que es conveniente, respetando al otro… Nada más.

En términos generales, la dignidad alude al comportamiento de un individuo en un contexto social, es decir, a la forma de actuar y de posicionarse frente al otro para construir un lazo social posible. De modo que la libertad como condición del ser digno tiene un límite que es la relación con el otro, ya que las normas y reglas tienen como objetivo limitar y regular el comportamiento y la relación entre los sujetos, al tiempo que la protegen de los excesos y tendencias individuales a la satisfacción. Para la *Teoría de la microfísica del poder*, plateada por Michel Foucault, no existe ninguna relación intersubjetiva que no encarne o reproduzca relaciones sociales reguladas por ciertos parámetros. Lo que significa que la vida en sociedad implica la regulación y el control del accionar de los sujetos a fin de preservar la sociedad y la cultura.

En este sentido, cuando las personas entrevistadas hablan de “portarse bien”, del respeto logrado y de la transparencia en los actos

que permiten a una persona hablar y conducirse con altivez, hacen referencia a la sujeción a las formas de vivir de una sociedad que se transmiten y sostienen a través del discurso, de los conocimientos y de las relaciones de poder. Para Foucault la "tecnología de poder" explicaría cómo las relaciones de poder generan ciertos conocimientos y éstos, a su vez, constituyen, definen, clasifican, valoran y juzgan a los sujetos, consolidando estos tres aspectos: poder, conocimiento y prácticas sociales como los que encontramos en torno al tema de la dignidad. El Gráfico 6 propone un esquema que articula los elementos descritos.

Gráfico 6: Tecnología de la verdad, respecto a la dignidad

SUJETO

(QUIÉN)

TECNOLOGÍAS DE LA VERDAD

CONOCIMIENTO

(QUÉ)

PODER

(POR QUÉ)

Fuente: Simola, Heikkinen y Silvonen (2000).

4.4. Tierra, territorio y hábitat

El mapa no es el territorio. Por más detallado que sea un mapa, siempre será una representación limitada de un territorio. En la descripción no caben todos los actores, ni los olores, ni las honduras del terreno, siempre se tratará de una interpretación fragmentada de quien realiza el reporte. Es por ello que para comprender la noción de territorio, es fundamental diferenciar este concepto del de tierra y del de hábitat.

El concepto de tierra hace referencia a un "terreno dedicado al cultivo, nación, región o lugar en el que se ha nacido". Esto en cuanto a su definición universal pero cuando hablamos de la tierra como el espacio donde habitan pueblos indígenas esas definiciones adquieren otra connotación. En este sentido, Roberto Balza (2001: 80) define tierra como

> …el espacio geográfico que ha sido fijado para una comunidad o persona, en función a un criterio exclusivamente agrario y que por lo mismo no contempla al sistema productivo y sociocultural de un pueblo indígena aunque haya sido útil para que éste efectúe parcialmente actividades referidas a aquellos ámbitos.

Esta definición explica la noción de tierra como el espacio físico asignado para una comunidad o individuo. Es, por lo tanto un lugar, una parcela de suelo inmerso dentro de un territorio nacional, departamental o local, que no implica a las relaciones productivas y socioculturales que en este espacio se desarrollan.

Balza señala que este espacio ha sido establecido tomando en cuenta un criterio exclusivamente agrario sin considerar que no todos los pueblos indígenas se dedican a la agricultura puesto que también viven de la caza, la pesca y la recolección. Por ello, este autor propone el concepto de territorialidad, que implica

> las alternativas que los indígenas han aplicado para resolver sus requerimientos espaciales y que desde las dos últimas décadas, de manera creciente, se han traducido en la reivindicación de un territorio propio (Balza, 2001: 82).

Esta segunda definición muestra que tierra y territorio son conceptos correlativos, en tanto la tierra, al ser habitada por sujetos y comunidades, se constituye en un territorio. Así, la tierra adquiere un valor económico, productivo y cultural para quien la posee. Según el IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), la tierra es considerada como "el contexto físico, mientras que el territorio de un pueblo es el contexto cultural". Por su parte, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) considera que

> el territorio es para nosotros el espacio vital donde se sustentan nuestros mitos, conocimientos, ciencia, tecnología y costumbres, las mismas que hacen a nuestras culturas y espiritualidad; aspectos inseparables de la vida y dignidad e identidad de los pueblos indígenas (CIDOB. En: Peña y Boschetti, 2008: 221).

Otro autor que plantea una diferencia entre los conceptos de espacio y territorio es Hubert Mazurek quien afirma que "no puede existir comportamiento social sin territorio y, en consecuencia, no puede existir un grupo social sin territorio" (2006: 40). Para este autor el territorio tiene mayor importancia, tanto en su componente físico como en su dimensión sociocultural, puesto que la existencia social de un grupo determinado está estrechamente relacionada con el territorio que posee. La gestión de los recursos naturales, el problema del acceso a la tierra, la gobernabilidad, las cadenas productivas, las políticas de infraestructura, la cosmovisión campesina, la construcción de identidades, entre otros, son temas relacionados con el territorio. Por lo tanto, el territorio es una construcción social. En cuanto al espacio geográfico, Mazurek afirma que éste

> es entonces una porción concreta de la superficie terrestre que puede ser considerada, a una escala determinada, en su conjunto, en cada uno de sus lugares, en sus relaciones internas y en sus relaciones externas con los demás espacios (2006: 12).

En cambio, el territorio se define como

> la porción de la superficie terrestre apropiada para un grupo social con el objetivo de asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales (Bailly. En: Mazurek, 2006: 41).

Para autores como Xavier Albó (1991), la concepción de los pueblos indígenas del Oriente sobre lo que es su territorio está relacionada con los espacios destinados a la caza y recolección para estas comunidades:

> En las actividades de caza y recolección hay que ir cambiando de lugar porque los recursos de un lugar empiezan a escasear y hay que darles tiempo para que se renueven. (…) Por esta movilidad geográfica necesitan de espacios ampliados. (…) en todas las etnias selvícolas prevalece el sentido de territorio más que el de tierra para trabajar. (...) Las etnias orientales no necesitan una "tierra para el que la trabaja" sino un "territorio en que vivir".

Para los pueblos indígenas de tierras bajas del oriente boliviano, esta definición del "territorio en que vivir" implica, más que el valor de un territorio para trabajar o producir, el valor cultural y social de un lugar donde las comunidades desarrollan todas sus actividades económicas, políticas y culturales; en fin, donde la vida social y las relaciones e interrelaciones entre los individuos de un pueblo se desarrollan. Desde esta perspectiva, el territorio es más que la tierra que se trabaja —como fuera definida en la Reforma Agraria de 1953— pues es

> el espacio global donde se desarrollan las vivencias sociales y culturales, los animales, los bosques, el aire, las aguas y el ser humano que se interrelacionan e interactúan y hacen el territorio (CIDOB. En: Peña y Boschetti, 2008: 221).

Por su parte, Balza propone que al concepto que la CIDOB presenta sobre lo que es un territorio indígena se le deben hacer dos observaciones. Para la CIDOB el territorio está conformado por "áreas imprescindibles para la generación, sustentación y sostenimiento de una capacidad de población humana que garantice su crecimiento y desarrollo" (Balza, 2001: 82). Como primera observación, Balza explica que el crecimiento y el desarrollo de una población humana están determinados no solamente por un espacio físico sino también por una relación dinámica de disponibilidad de recursos. En este sentido, Balza no está de acuerdo en que se deba incluir un concepto como éste —referido a una suerte de garantía de crecimiento y desarrollo— ya que todo espacio, de acuerdo a las condiciones específicas de disponibilidad de recursos y tecnología, tiene un límite para soportar cierta cantidad determinada de población.

La segunda precisión de Balza hace referencia a los territorios indígenas, los cuales son "tierras ocupadas, poseídas por los pueblos indígenas, las que constituyen su hábitat, su espacio socioeconómico, las utilizadas para actividades de producción, caza, pesca y recolección" (2001: 84). Balza sostiene que no es acertado definir los límites de un territorio indígena tomando como criterio un espacio tradicionalmente ocupado pues, como se sabe, muchas comunidades, por diferentes motivos, ya no se encuentran en esos espacios antes ocupados por ellos sino en otros.

En síntesis, mientras el territorio es, para los pueblos indígenas, un espacio fundamental para su pleno desarrollo tanto material como espiritual; la tierra es un espacio geográfico cualquiera. Así, el territorio

es integral pues abarca la economía, la cultura y la sociedad e, incluso, está directamente relacionado con la identidad de un pueblo. En este contexto, de acuerdo al análisis de Balza (2001), el territorio tiene cinco características básicas:

- Está *localizado* y, como tal, tiene características naturales específicas en relación a su ubicación física y a las condiciones naturales del mismo.
- Se basa en un *proceso de apropiación*, es decir, de construcción de una identidad a su alrededor. Por eso, existen signos de apropiación que van desde la denominación hasta la delimitación de las fronteras, pasando por formas abstractas de reconocimiento. Una de ellas es la denominación (por ejemplo, la denominación de chaqueños a los habitantes de El Chaco o de vallunos a los de los valles).
- Es *producto de la actividad humana* puesto que acoge procesos de manejo y de transformación del espacio apropiado por parte del hombre. En este sentido, el grupo social asentado en un territorio desarrolla actividades en él, conformando modos de intercambio, relacionamiento y trabajo.
- Es *dinámico*, es decir, tiene una historia y su construcción depende en gran parte de su configuración anterior. Esto significa que la historia de un territorio se edita y reedita en función de la transmisión que una sociedad haga del mismo.
- Su definición es *relativa a un grupo social*, por lo que puede existir superposición de territorios de varios grupos sociales. Esto implica que diversos grupos sociales pueden hacer del mismo espacio territorios diferentes. Esto es lo que ocurre con las comunidades denominadas colonizadoras de otras regiones, donde reproducen sus modos y costumbres culturales, convirtiendo ese espacio en su propio territorio.

Sin embargo, las características más importantes que diferencian territorio y espacio (tierra) son la apropiación y la identidad. En palabras de Brunet *et al*. (En: Mazurek, 2006):

> El territorio es al espacio lo que la conciencia de clase es a la clase, algo que se integra como parte de sí mismo, es decir, [algo] que estamos dispuestos a defender.

Por otra parte, el espacio se caracteriza por un sistema de localizaciones mientras que el territorio se caracteriza por un sistema de actores. Además, no todos los espacios son territorios pues solamente los espacios que son vividos pueden pretender una apropiación. Por el contrario, todo territorio tiene sus espacios. Como señala Mazurek (2006), en el territorio se construyen una serie de relaciones sociales, lo que implica la conformación de una red de lazos que ubican a cada sujeto en un lugar dentro de la estructura social, con lo que se define su función dentro de la sociedad. El territorio será entonces el ámbito donde los habitantes interactúan entre sí y con el medio que los rodea. Por lo tanto, el territorio tiene funciones que revelan el uso que hace la sociedad del mismo.

En este sentido, la relación que un grupo social entabla con el territorio donde se desarrolla implica las siguientes funciones: el vivir, la apropiación, la explotación y el intercambio. Estas funciones se interrelacionan para la construcción de la categoría subjetiva y social del *Vivir Bien* dentro de una comunidad.

4.4.1. El significado y el valor de la tierra

En la investigación realizada sobre las construcciones subjetivas y sociales acerca del *Vivir Bien* entre los pobladores de La Guardia, encontramos que para ellos existen diferencias entre la tierra que habitan y trabajan y el territorio donde han construido sus vidas, lazos, modos de producción e identidad.

Para una de las entrevistadas, Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, la tierra es

> una fuente de trabajo, ya que toda nuestra economía está basada en la tierra. Cuando es época de fruta, se vive de eso. Hay gente que tiene bueyes, carros, y que cultivan productos.

Otra de las vendedoras del mercado señala:

> Valoran (la tierra) porque producen. Aquí no hay tierra grandísima, no hay quien tenga 40 o 50 hectáreas. Tienen sembradíos, árboles, achachairú, mandarina, naranja (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

De acuerdo a los testimonios, se trata de pequeñas y medianas parcelas de las cuales se extraen productos agrícolas para el consumo familiar. Así, la tierra, la parcela familiar es en muchos casos la única propiedad de la familia por lo que adquiere un valor de bien y de medio para la subsistencia económica.

> Aquí todo mundo le da un valor especial porque es la única tierra que tienen. La cuidan harto, hasta a veces hay problemas por eso, porque todos quieren tener un lote cerca del camino (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

Retomando lo señalado por el entrevistado Santos Rojas, los problemas en torno a la propiedad de la tierra no son nuevos, surgen de los distintos gobiernos —como los de Víctor Paz Estenssoro, René Barrientos, Hugo Banzer y Luis García Meza— que concedieron grandes cantidades de tierras a parientes, amigos, miembros de sus partidos y militares.

> Desde la Reforma Agraria del año 53, el latifundismo del altiplano se traslada al oriente. Una reciente investigación realizada por el PIEB estableció que, por ejemplo, el 2,7% de los propietarios concentran el 72% de la tierra en Santa Cruz de la Sierra (Lanusse, 2003).

Estos excesos son los que generan malestar y los que han dado impulso a los movimientos sociales, derivando en un nuevo proceso de saneamiento que procura redistribuir la tierra, tomando en cuenta la noción de territorio, como una construcción social y cultural.

Al respecto, uno de los entrevistados, antiguo vecino de La Guardia, expone su posición con respecto a la apropiación y distribución de tierras entre los pobladores nativos del oriente boliviano y los pobladores migrantes en La Guardia. Señala, como punto central, la necesidad de revertir las tierras improductivas y de distribuirlas entre las personas oriundas del lugar, antes que entre personas de otros departamentos del país.

> Todas esas tierras (improductivas) considero que deben ser devueltas al Estado y que se le den al ser humano *pa'* que

> trabaje y si su hijo también quiere, dele *pa'* su hijo. Pero el campo, que son cientos de miles de hectáreas, que vuelva al Estado. Y que esa tierra se la den primero al camba, *pa'* que trabaje, que se lo ayude y si sobra que se la den a los collas. No se le va a dar al colla acá y dejar al camba con la boca abierta esperando un pedazo de tierra. Ése es el problema. Si los políticos miraran desde ese ángulo no hubiera problema (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

Esta referencia muestra cómo la división teórica entre tierra y territorio es, en la práctica social o en la realidad cotidiana, indisoluble ya que alrededor de la tierra como mero espacio, o medio de producción, se entretejen relaciones de poder y de identidad. Esto se puede evidenciar en lo planteado por el entrevistado Juan Carlos López cuando opina que la tierra tendría que distribuirse con prioridad entre los oriundos ("los de acá") dejando al final, "lo que sobra" para los otros (es decir, para los que no son de Santa Cruz). En fin, se trata de una articulación donde lo social y lo cultural dan sentido a lo físico espacial de la tierra, a través de los usos, prácticas, costumbres y construcciones sociales.

4.4.2. Del territorio y del hábitat

El territorio —definido como el lugar donde la gente habita, vive, trabaja, produce y construye sociedades y culturas— es un tema que ha sido estudiado desde múltiples enfoques y perspectivas disciplinarias en Bolivia, debido a que se trata de una problemática compleja.

En cuanto a la distribución de tierras, ésta ha sido producto de relaciones de poder en las que una minoría asociada a grupos de poder se benefició no sólo con la posesión de tierras sino también con créditos preferenciales sobre éstas. Según una denuncia de la Superintendencia de Bancos (Lanusse, 2003), 141 préstamos otorgados en Santa Cruz, a un promedio cada uno de tres millones de dólares, concentran el 76% de la mora privada de los bancos. En este sentido, la tierra se constituye en un medio que sustenta la estructura de poder político y económico, como lo señala el entrevistado Juan Carlos López Morales, taxista, en la narración sobre su historia de vida:

> Algunos inmigrantes vinieron aquí [del extranjero] y trajeron otro tipo de pensamiento fuera de lo que nosotros sabemos. Hicieron plata, se aprovecharon de las circunstancias,

> se metieron en política, les regalaron tierras. Esas tierras las pusieron en prenda en los bancos, después le dieron plata los bancos, hicieron plata y son unos señores.

Sin embargo, la distribución de tierras tiene un correlato político, en el que las relaciones de poder van estableciendo diferencias, relaciones de inclusión y exclusión, tal como señala el siguiente entrevistado al describir la tolerancia con a unos y la discriminación con otros; con los que incluso tienen mayor derecho sobre las tierras:

> No estoy en contra de ellos, pero yo los analizo y muchas veces nosotros le hacemos la venia a un Marinkovic [Branko Marinkovic, empresario y expresidente del Comité Cívico de Santa Cruz] —está de moda el apellido, ¿no?— y lo estropeamos a un Ayupe, que es un guarayo, y un guarayo tiene más derecho a la tierra en este pueblo que un Marinkovic (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

Otro aspecto que genera cambios en cuanto a la propiedad de la tierra y a la redefinición del territorio es la migración desde las tierras altas, que en un constante goteo fue poblando zonas escasamente habitadas por poblaciones originarias del oriente boliviano. Desde la década de los años 70 del siglo pasado, se vive un intenso proceso migratorio hacia el oriente boliviano, ya sea por sequías, por propia voluntad o en el marco de planes de colonización de diferentes gobiernos hacia el Chapare (trópico cochabambino), Alto Beni, Santa Cruz o Pando. Una vendedora de frutas del mercado, que emigró de Cochabamba, da cuenta de lo señalado:

> …y es que allá (en Cochabamba) no había la lluvia… No daba la producción tan bien. Por eso me vine acá. Sí, ahora también tenemos chaco. Mi marido trabaja y yo vendo (Dña. Hilaria, vendedora de frutas del mercado de La Guardia, 42 años).

Este fenómeno social no ha dejado de tener sus efectos en La Guardia donde el encuentro de culturas diferentes, con usos y prácticas relativas al manejo de la tierra y el trabajo, va reconfigurando las prácticas sociales respecto al territorio y a la territorialidad. Uno de los entrevistados oriundos de La Guardia señala diferencias culturales sentidas.

Por ejemplo, considera que la tolerancia es una de las características culturales de la población mientras que caracteriza a los emigrantes llegados de occidente como patriotas y violentos:

> La gente (de La Guardia) es relativamente buena, pacífica. Hasta que han venido empuñando ese patriotismo los occidentales, incluso ha habido casos de querer linchar a presos, a matones, a pícaros. Y todo ese movimiento es de la gente occidental, no de la gente del lugar. Entonces, eso ha venido instituyéndose poco a poco y espero que no nos quiten nuestra identidad de una vez (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

.

Otro de los factores que ha modificado la noción de territorio en la ciudad intermedia de La Guardia es la expansión de la mancha urbana de la ciudad de Santa Cruz. Durante los últimos años se ha producido la explosión de urbanizaciones en las periferias de la ciudad. Uno de los participantes del grupo focal señala la discordancia entre la visión de los urbanizadores, del municipio de La Guardia y de los pobladores de esta zona:

> En los últimos años han surgido unas 160 urbanizaciones, la creación de las urbanizaciones no ha sido con esa filosofía de colaborar sino es el lucro, el negocio. Le dicen al usuario: "Pague cuando quiera lo que quiera" (Grupo focal, participante 1). [3]

Así, el crecimiento de La Guardia tiene estrecha relación con el de la ciudad de Santa Cruz, en tanto hay muchas personas de Santa Cruz que viven en el municipio de La Guardia y que demandan atención en servicios básicos de luz, agua, caminos y transporte; aspectos que como señala uno de los entrevistados se constituyen en una carga para el municipio pues éste no contempla el desborde del crecimiento urbano.

> Entonces, es una carga para el municipio porque aparecen dos o tres casitas y ya piden luz, piden agua. No pagan ni

3 A lo largo del libro, los participantes del grupo focal se mencionan asignándoles números y reservando su identidad.

> impuestos y ya piden todo. Por eso se ha decretado una pausa en la aprobación de urbanizaciones, y de acuerdo a la aprobación del Plan Municipal de Desarrollo se irán autorizando poco a poco las urbanizaciones nuevas (Grupo focal, participante 1).

Para finalizar y articular las múltiples visiones y construcciones acerca del territorio de La Guardia, retomamos los aspectos surgidos en la elaboración de un mapa parlante, donde los entrevistados describieron a esta localidad como una zona productiva, eminentemente agrícola, productora de cítricos, maíz, soya y sorgo. Caracterizada, además, por una gran afluencia migratoria de los valles mesotérmicos de Santa Cruz y de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba. Según uno de los entrevistados:

> Son dos los tipos de migraciones que hay en La Guardia. Una es del exterior del departamento; de Cochabamba y Oruro. No le sabría decir porcentaje. La otra es de los valles mesotérmicos de Santa Cruz, de Vallegrande y toda esa zona (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

En síntesis, el territorio está conformado por las múltiples relaciones y estructuras sociales, económicas y culturales que las personas de un lugar construyen sobre un terreno, sobre una porción de tierra. Ésta, para los pobladores de La Guardia, es un medio o capital de trabajo que les permite garantizar la producción para el autoconsumo y, en algunos casos, el intercambio o la comercialización. Sin embargo, en el territorio coexisten lógicas de uso y manejo distintas: la de los urbanizadores, la de los migrantes, la de los lugareños y la de los funcionarios y administradores públicos. Todas ellas son válidas pues responden a una realidad, a lugares sociales y a posiciones de poder diferenciadas.

Finalmente, la construcción del territorio permite a los sujetos configurar un hábitat donde todo lo que existe tiene vida —los ríos, las quebradas, los árboles— y sirve para la generación de vida, trabajo y salud. Se trata del hábitat conjunto (el subsuelo, el sobresuelo y el vuelo) en el que las personas viven, trabajan y construyen su identidad.

4.5. Migración

La migración es otro de los temas que surgió en las entrevistas en profundidad, en las historias de vida, en las entrevistas informales y en el grupo focal. Se trata de un fenómeno correlativo al crecimiento y desarrollo de La Guardia que ha generado dinámicas económicas, sociales y culturales que no pasan desapercibidas por los pobladores de esta localidad.

La migración es un fenómeno que implica el

> tránsito de un espacio social, económico, político y/o cultural a otro, con el fin de desarrollar un determinado proyecto y tratar de responder a determinadas expectativas personales o de grupo (Malgesini,1997: 7).

Siguiendo esta definición, la migración se plantea como una alternativa para cambiar una situación no deseada, ya sea económica, política o personal por otra y que, según Boyle, Halfacree y Robinson (1998), implica atravesar la línea divisoria de una unidad política o administrativa durante un período mínimo de tiempo.

La complejidad de la migración interna y externa lleva a considerarla, siguiendo a Ferrufino, Ferrufino y Pereira (2007: 7), como

> un fenómeno social, histórico y universal; desde tiempos remotos, es una característica de la humanidad el dejar la tierra propia en busca de otra, ya sea por aventura o conquista, para escapar a conflictos bélicos o naturales, o al exceso de población, intentando colonizar nuevos espacios.

En este sentido, la migración interna es la que se lleva a cabo dentro de las fronteras políticas de un Estado, mientras que la emigración internacional implica cruzar las fronteras que separan a un Estado de otros.

Se han desarrollado varias teorías acerca del fenómeno migratorio, sus procesos, causas y efectos, sin embargo, en este estudio se retomarán dos de ellas; aquellas que asocian el desarrollo económico y el desarrollo social y humano en el proceso de movilidad humana. La primera es la *Teoría de los sistemas mundiales* que plantea que la

globalización de la producción y desarrollo de la tecnología impulsan la movilidad humana en los países en desarrollo, al grado en que se crean sistemas mundiales de producción que requieren y fomentan la emigración (Portes, 1997). Un ejemplo de este fenómeno es la presencia de las agencias de grandes corporaciones internacionales en comunidades pequeñas. Esta presencia aumenta las expectativas económicas de los trabajadores y sus familias, ocasionando que alguno de sus miembros emigre a grandes centros urbanos donde se encuentran más de estas empresas.

Desde esta perspectiva, Wallerstein considera inevitables los movimientos transnacionales del sur hacia el norte, como parte de la caracterización del momento de quiebre que vive el *sistema-mundo,* en la medida en que

> las personas que querrían venir al Norte son reclutadas entre los más capaces del Tercer Mundo y están determinadas a llegar. Habrá muchos empleos insuficientemente pagados para ellos. Por supuesto, habrá una oposición política xenófoba contra ellos, pero no bastará para cerrar las puertas (Wallerstein, 1997: 17).

De modo que mientras existan diferencias entre el mundo desarrollado (primer mundo) y una parte del mundo en desarrollo (tercer mundo), el movimiento migratorio va a continuar, "legal o ilegalmente", ya que dadas las condiciones económicas, sociales y culturales "no hay mecanismos posibles para terminarlo y aún limitarlo seriamente" (*Ibíd.*).

La segunda teoría tomada en cuenta en esta investigación es el resultado de una "migración pionera" que se da al comienzo del flujo migratorio con pocos individuos. Conocida como la *Teoría de las redes*, propuesta por Massey *et al.* (1993) plantea que los primeros inmigrantes se agrupan en los lugares de destino, se conectan en redes con el fin de acceder a los nichos de trabajo para inmigrantes en las localidades de destino sean dentro del país o en el extranjero. Esta conexión reduce los costos y riesgos de la migración y origina traslados adicionales.

Ambas teorías remiten a dos aspectos centrales en la migración: la escasez de trabajo y oportunidades en el lugar de origen —que motiva la partida de trabajadores buscando nuevos espacios mejor remunerados— y la formación de redes sociales y familiares en destino, que

permiten a amigos y familiares acceder a estas nuevas oportunidades de trabajo invitándolos a emigrar hacia un destino ya explorado.

4.5.1. Causas de la migración

Como se analizó en el acápite anterior, la migración de llegada (inmigración) y de salida (emigración), interna o internacional es un fenómeno social multicausal, complejo y dinámico, relacionado estrechamente con la movilidad humana y determinado por la variación de las condiciones económicas entre las localidades, comunidades y países. En este entendido, son múltiples y variadas las causas por las que las personas se mueven de un lugar a otro, dejando tras de sí su tierra, territorio, historia, relaciones y, en fin, su mundo cotidiano, conocido y seguro para aventurarse a otro distinto.

En cuanto a las causas de la migración interna, las personas tienen distintas motivaciones para emigrar: mejores salarios en destino, la posibilidad de capitalizarse en poco tiempo, adquirir bienes inmuebles que no podrían con los salarios en origen o, simplemente, por invitación de amigos que motivan la partida o por reunificación familiar. Es así que cuando se preguntó por la causa de la migración hacia La Guardia, la mayoría de los entrevistados señaló que el progreso de este municipio, las oportunidades de trabajo y las características de la población funcionan como elementos que atraen a personas de otras provincias y de otros departamentos del país.

En cuanto al progreso de La Guardia como factor de atracción de la migración interna proveniente de los valles cruceños y de los departamentos del occidente del país, éste está relacionado con la gestión del equipo responsable del Gobierno Municipal desde hace varias gestiones, ya que son las mejoras a nivel de infraestructura, los proyectos de desarrollo productico y crecimiento económico los que influyen en que las personas lleguen y se queden en La Guardia. Al respecto, uno de los entrevistados señala que

> el progreso significa que se pavimentan calles, se hace una cosa y otra, se arregla el hospital y entonces ya va la gente. En el mercado se ven puro vallegrandinos y collas aunque también hay cambas. En todo esto algo tiene que ver Jorge Morales (alcalde) en la interrelación del municipio de La Guardia (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Así, muchas de las personas que viven, trabajan e incluso ocupan cargos públicos de servicio a la comunidad provienen del interior del país y reconocen que, como ellos, la gran mayoría de los inmigrantes llega y se queda en La Guardia porque percibe posibilidades de crecimiento económico y desarrollo personal y familiar. Al respecto, uno de los entrevistados señala:

> La gente que viene del interior a Santa Cruz, a La Guardia, se queda. Porque ven más futuro acá que en el interior, en el interior no hay futuro. Yo no soy de acá, soy de Sucre, vine jovencito acá, de 18 años, el año 86. Vine con un grupo de zafreros a cortar caña (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

Ese futuro del que hablan los entrevistados se refiere a la posibilidad de ganar dinero para comprar tierras, casas e invertir en la producción agrícola, tal como lo comenta el mismo entrevistado:

> Allá (en el lugar de origen de la migración) no hay recursos, allá se vive de su siembra, para comer nomás… La lluvia es temporal. Aquí se está bien, se gana plata. Viene una familia y toda la familia se viene. Unos años y se compra su casita (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia).

Por lo señalado en las entrevistas se puede evidenciar que uno de los factores que favorece la migración es la construcción de redes familiares y sociales, en la medida en que un familiar atrae a otros, los cobija, los orienta y les ayuda a encontrar trabajo, formando así redes familiares que a su vez atraen a otras personas de la familia o de la comunidad.

> Los migrantes llegan a través de familiares. Aunque sea debajo del *hall*, ellos llegan y comienzan a trabajar, hay mucho trabajo. Aquí hay gente que llega y compra tres plantas de achachairú; las paga, las cosecha, las embolsa y las lleva a vender a las rotondas de Santa Cruz (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

Y así como muchas familias trabajan en la cosecha y venta de frutas, otras se han asentado a orillas del río para trabajar en la extracción de áridos, como apunta el siguiente testimonio: "Más han venido gente de otras partes a trabajar en las playas" (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).

Sin embargo, no sólo es el movimiento económico y la posibilidad de trabajo lo que parece atraer a las personas a La Guardia sino también el ambiente o clima social que se caracteriza por ser tranquilo y acogedor, tal como señala una de las entrevistadas cuando hace referencia a la vida en La Guardia, como una buena vida, un *Vivir Bien*:

> ¿Sabe qué? Éste es un pueblo acogedor. El que llegó aquí se quedó porque "pillo vida". Se vive bien. Se compran una arroba de papa, la ralean y a la semana compran dos… Le buscan a la vida y se quedan (Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia, 50 años).

4.5.2. Identidades y diferencias

La migración genera procesos de construcción y reconstrucción de identidades. Esto porque la identidad es una construcción subjetiva y social que le permite a un sujeto reconocerse como único pero a la vez como parte de un grupo social y cultural distinto y diferente a otros.

Para la psicología, la identidad se construye a partir de la diferenciación que el sujeto, en su desarrollo, logra respecto a los otros que lo rodean pero de los cuales va tomando características que a modo de percepciones, actitudes y comportamientos le permiten integrarse en una dinámica social y cultural específica. Es por ello que cuando se aborda el tema de la migración, es fundamental analizar los efectos que este fenómeno produce en la identidad de las personas que llegan y en las personas que reciben a los migrantes; identidades que experimentan cambios, en tanto se reafirman o se modifican.

En este sentido, las entrevistas con las personas de La Guardia mostraron que cuando se habla de migración, se suelen utilizar el pronombre "nosotros" —en referencia a los oriundos del municipio— para diferenciarse de "ellos", es decir, de quienes llegaron al lugar como producto de los flujos migratorios. Este hecho conforma en el discurso dos conjuntos distintos, a veces articulados y a veces encontrados.

Por ejemplo, Víctor Rocha, policía oriundo de Cochabamba pero residente en La Guardia, hace referencia a una característica que forma parte de su identidad: el no tener mucha amistad con las personas de La Guardia.

> Nosotros no tenemos mucha amistad pero cuando llegué a Santa Cruz, acá con mis vecinos me llevo bien. Como dicen, por el mismo hecho del clima y por la cuestión de haber vivido allá, el colla es un poquito… Acá, vemos muchachos que antes de cumplir los 15 años ya están bebiendo. Acá, el clima da para socializar más. Es cuestión de vida, siempre hubo y hay ese racismo, como dicen "colla-camba". El colla tiene un ambiente y acá es otro ambiente.

Como se puede apreciar, el entrevistado explica la situación a partir de las condiciones climáticas de ambos lugares: el occidente del país y Santa Cruz. Desde esta perspectiva, el clima influye en la dinámica social, y en las características sujetos que en muchos casos son percibidas como opuestas.

Otro de los entrevistados, no obstante, apela a la "idiosincrasia del guardieño", entendida como el modo de pensar, sentir, actuar y, en fin, de relacionarse que tiene una persona de La Guardia, más allá de las singularidades de cada caso. Se trataría de un *habitus*, conformado por rasgos culturales comunes. Para el entrevistado Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, parte de esta idiosincrasia de las personas del lugar es la tolerancia con las culturas distintas, lo cual contradice a las voces que hablan de división y enfrentamiento:

> No sé si es la idiosincrasia del guardieño, su forma de ser... Pero hay que decir que no hay una división marcada en La Guardia. No hay esa división o enfrentamiento entre, por decir, el camba y el colla.

Un aspecto interesante, anotado en el transcurso de la investigación, es que las personas de La Guardia se reconocen con el significante "guardieño", cuando años antes el gentilicio que predominaba para nombrarlos e identificarlos era el de cambas o cruceños. Esta sutileza refleja cómo se construyen procesos identitarios locales en las

nuevas generaciones, a diferencia de las generaciones anteriores que aún conservan la relación La Guardia-Santa Cruz como una totalidad. Por ejemplo, Juan Carlos López Morales, taxista de 55 años —quien narró la historia de su vida— describe al "guardieño" como un camba caracterizado por ser farsante; rasgo que se asocia con el interés de demostrar lo que tiene y mostrarse al otro:

> El camba es farsante. No le gusta hacer cosas que no son importantes. Si usted pone a un muchacho a rozar[4], carpir[5], donde lo van a ver las peladas del sexo opuesto, no le gusta.

Este rasgo explicaría, para el entrevistado, la existencia de mayor cantidad de personas del occidente del país vendiendo en los mercados, mientras que las aspiraciones laborales de los cambas serían vender pero en exposiciones o ferias. Al respecto, el entrevistado dice:

> Fíjese usted, váyase a los mercados: ¿Cuántos cambas hay y cuantos collas hay?... El camba quiere vender aviones, quiere vender movilidades último modelo. O sea, donde él pueda ponerse corbata y perfume y estar a la vista; quiere estar en vidriera, quiere estar en feria, es farsante el camba (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

Sin embargo, como todo proceso de identidad que reafirma lo propio, es necesaria la diferenciación y comparación; proceso que sigue el entrevistado cuando, para explicar el rasgo de "farsante", recurre a las características del inmigrante occidental, a quien considera distinto sin comprender las diferencias de su forma de pensar y actuar:

> Yo no sé cuál es su pensamiento interno del colla. Porque el colla llega y la madre está vendiendo refresco, mocochinchi en un balde en su puesto mientras el marido está vendiendo sostenes o resortes en las manos, por ahí, en los mercados. Entonces el colla vive su vida dentro de una comunidad floreciente, o sea que le gusta sobresalir con la plata (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

---

4 Limpiar las tierras de las matas o hierbas inútiles antes de labrarlas, bien para que retoñen las plantas o bien para otros fines (RAE, 2010).

5 Limpiar o escardar la tierra, quitando hierbas inútiles o perjudiciales (RAE, 2010).

Así, desde la percepción de Juan Carlos López, taxista, la causa de la tendencia al trabajo, al ahorro y al sacrificio —propia de los inmigrantes occidentales para lograr el crecimiento económico— surge de la relación que ellos establecieron con la naturaleza, que representa restricciones y exige esfuerzos para poder producir. Estas características son asociadas al el sufrimiento:

> El colla es un ser humano muy sufrido. Porque si tiene animales tiene que migrar con sus animales de un lugar a otro porque no hay pastizales… Entonces cuando llega quiere hacer plata y a guardarla y a comprarse una casa, un volvo o un auto.

Así, de acuerdo a la explicación construida subjetivamente por el mismo entrevistado, la lógica de las personas de occidente sería: Mientras más cuesta algo, es necesario cuidarlo más. Sin embargo, muchas veces, esta lógica es interpretada como egoísmo:

> Pero esa misma idiosincrasia, esos mismos pensamientos lo hacen egoísta (al inmigrante de occidente). No le gusta compartir, si a usted lo pueden engañar de una vez lo engañan. El camba es abierto, dice: "Sácate". "¿Cuánto le debo?". "Llévalo", dice. Si tiene yuca, si tiene naranja, si tiene plátano harto, invita. Si tiene agua y uno pregunta: "¿Me puede vender agüita?", él responde: "No, llévate". Sin embargo, el colla no es así, el colla dice: "Cuesta tanto".

Otro rasgo cultural atribuido a los inmigrantes de occidente es el del trabajo duro y constante, y la tendencia a rebajar el precio a fin de lograr la venta, competir con el otro o lograr el trabajo. Esta actitud puede ser interpretada por algunos lugareños como un rasgo valorable —el de ser trabajadores— o como un rasgo negativo; asociado a la competencia desleal. Esto se evidenció en el testimonio de uno de los entrevistados.

> El colla es un instrumento de trabajo, desde que amanece hasta que anochece. Le gusta ganar el centavo. Usted vende a cinco y él va, se pone al lado, y vende a dos pesos. Usted vende a dos pesos, él a cincuenta centavos. No le importa.

> Eso está pasando en España con las cholitas que están ahí (Belisario Soliz, productor agropecuario, 78 años).

De igual manera, se anotaron diferencias en cuanto al manejo del dinero o al disfrute del producto del trabajo, cuando algunos entrevistados afirmaron que las personas del occidente prefieren invertir en inmuebles o en vehículos —sin comentar o difundir los proyectos económicos personales o familiares— mientras que el camba muestra una tendencia a gastar el dinero en diversión. Al respecto, uno de los entrevistados afirma:

> Están comprando casas y más casas en el centro de la ciudad y el camba genuino vende su casa y se va a un condominio. Ése es el fenómeno ciudad. Ahora el colla no gasta, no hace bulla, aparece con su *Hummer* o con un *Volvo*. Pero el colla no habla, no trasmite. (…) Cuando el camba era el dueño del Chapare, sonaba la banda en cada esquina. El colla no es así (Belisario Soliz, productor agropecuario, 78 años).

Otro de los rasgos diferenciales, anotado por los entrevistados, es de la relación que las personas de ambas culturas establecen con la tierra. Para uno de los entrevistados, los inmigrantes de occidente —a diferencia de las personas de La Guardia— no tienen gran apego por su tierra; lo que explicaría la tendencia a migrar:

> Nosotros somos querendones de nuestro terruño, ésta fue casa de mi abuela, fue de mi madre y ahora es mía y yo quiero que sea de mis hijos. Éstas son mis raíces, ésta es mi tierra, la quiero para mí y mis hijos: no la dejo yo así nomás. Pero los collas no tienen esa querencia porque no tienen nada, porque esa tierra no le sirve. Por eso seguramente se vienen acá (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

Sin embargo, aunque se hable de "nosotros" y de "ellos", las nuevas generaciones de hijos de padres inmigrantes presentan rasgos que son producto de los procesos de aculturación y de la articulación dinámica y dialéctica entre las culturas vivas. Esto es lo que uno de los entrevistados, don Belisario, percibió en una de las trabajadoras

de su casa que se reconoce como camba, en relación a sus padres nacidos en Potosí:

> Yo tuve una empleada aquí y vino su madre y su padre de poncho de esos de hilo, o de lana y le dije: "Tu madre y tu padre habían sido collas". Y me respondió: "Ellos son 'collas', pero yo soy camba, porque yo nací aquí" (Belisario Soliz, productor agropecuario de La Guardia, 78 años).

4.5.3. Encuentros e impasses

La migración genera procesos de encuentro y también de desencuentro puesto que se trata de un proceso en el que se confrontan distintas formas de ver la vida, de establecer relaciones sociales, de entender el trabajo y de usar el dinero. Si bien son personas las que se relacionan cotidianamente y establecen vínculos laborales, en éstas subyacen estructuras culturales. De modo que en el encuentro se requiere construir nuevas modalidades en las que sujetos de culturas distintas puedan habilitar un lazo social posible.

En este sentido, cuando se hace referencia a los encuentros, se alude a los procesos que habilitan una relación entre culturas en la cotidianeidad de las relaciones y prácticas sociales. Al respecto, uno de los entrevistados asocia el proceso de integración cultural en La Guardia con la presencia de personas del occidente del país como candidatos a concejales en las elecciones municipales: "En las elecciones entraron collas: Condori, si no me equivoco. Entraron al Concejo Municipal" (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Este mismo entrevistado recuerda años anteriores durante los que, según afirma, tuvo lugar un momento de "unión de las dos culturas" cuando jóvenes de La Guardia establecieron relaciones de amistad e, incluso, consolidaron parejas con personas del occidente del país:

> Hay una parte interesante en esto que tiene que ver con los estudiantes. Antes, yo vivía arriba donde los collas pero tenía amigos acá; salía a beber con los cambas, de 17, 18 y 20 años. Por eso, desde los colegios, se comenzaron a unir las dos culturas. Antes, no podían estar juntos un colla y un camba, ahora va a ver usted: se han casado camba con colla, tienen hijos y viven felices.

Así, los lazos de amistad son —además de los vínculos o relaciones laborales— otra de las vertientes en las que personas de distintas culturas se relacionan, se reconocen, conocen al otro y aprender a tolerar las diferencias. Esto sucede, sin embargo, haciendo una autorreferencia a la propia cultura, como lo hace la entrevistada Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, oriunda de la ciudad de Oruro pero residente en La Guardia hace nueve años. La entrevistada destaca los rasgos positivos en las personas de La Guardia y los compara con los de las personas de otras regiones del país, de la siguiente manera:

> Son buenas (las personas de La Guardia). Quizá son regionalistas pero son buenas personas, a comparación que yo soy de Oruro y parece que en La Paz son un poquito más… O sea, analizando que yo viví diez años allá, he vivido otra etapa de mi vida y la gente es más… No con maldad pero sí con un poco de egoísmo. Acá, muy buenos son.

En este sentido, el intenso flujo migratorio hacia La Guardia exige de un acelerado proceso de integración, mejor asimilado por las nuevas generaciones que por las antiguas, las cuales transmiten la percepción de que los "guardieños" netos son cada vez menos en relación a las personas del occidente del país:

> Ya de los "cambas netos", "guardieños", quedo aquí yo, allá al frente tres familias, aquí cuatro familias y pare de contar, se acabaron los cambas; son puro collas (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

Como se podrá evidenciar, la dimensión imaginaria de las construcciones subjetivas, de las suposiciones que explican el comportamiento del otro —la comparación especular de lo que el otro tiene y el propio sujeto no, de lo que el otro hace o debería hacer tomando como referencia las propias características y modalidades culturales—, es siempre una dimensión de conflicto que revela los *impasses en el encuentro*.

Al respecto, Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, advierte una especie de tensión entre cambas y collas que considera que se siente, como en otras épocas:

> Usted podía ver un colla neto con un camba neto tomando su cerveza tranquilos, comiendo en la misma fiesta: no había problema... Hasta hace un año, ahora otra vez se está sintiendo.

Este conflicto velado o sentido es asociado por los entrevistados con la situación política particular de La Guardia donde el alcalde representaría a las personas oriundas del municipio mientras que el partido de Gobierno —el Movimiento Al Socialismo (MAS)— es asociado con los intereses de la población migrante:

> La envidia, por la constante migración ya se han contagiado, ya. Peor con esta situación política que estamos viviendo, entonces hay como un enfrentamiento psicológico (Belisario Soliz, productor agropecuario, 78 años).

Sin embargo, los procesos migratorios de aculturación y de integración siguen un curso vinculado con complejos fenómenos socioeconómicos que afectan a la globalidad del sistema social, que no se van a detener y frente a los cuales queda como reto reconocer la inminencia del proceso y desarrollar habilidades sociales de respeto y tolerancia frente a las diferencias, aspectos que para Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, de 55 años, harían de la simbiosis cultural un proceso pacífico:

> Si el colla se viene y nos respeta, no le echa al ámbito de nuestras vidas y no nos quiere cambiar nuestra forma de pensar, entonces ellos van a ser bienvenidos toda la vida. Y esa simbiosis puede producirse de aquí a cien años… Pero que sea una simbiosis pacífica.

4.6. Salud y bienestar

De acuerdo a la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS), realizada en su constitución de 1946, la salud es el estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de infecciones o enfermedades. También puede definirse como el nivel de eficacia funcional o metabólica de un organismo tanto a nivel micro (celular) como a nivel macro (social). En 1992 fueron

agregados a la definición de la OMS los términos “y en armonía con el medioambiente”, ampliando así el concepto.

De allí que cuando los entrevistados se refieren a la salud hacen referencia a este valor como un elemento fundamental para poder habilitar el resto de valores implicados en las construcciones subjetivas acerca del *Vivir Bien*. Como queda claro en los dichos populares —“con la salud basta…”, “a su salud”, “salud, dinero y amor”— la salud ocupa un lugar principal en el orden de prioridades.

La salud es un valor que cobra especial relevancia en el discurso de los entrevistados como condición necesaria para lograr un bienestar, un “buen-vivir”. Uno de los entrevistados, funcionario del Gobierno Municipal, lo expresa así en el transcurso de un diálogo:

> —*Investigador:* ¿Qué es para usted vivir bien?
>
> —*Entrevistado:* ¿Vivir bien? Tener salud. Tener trabajo, salud, vivir con mi familia y éste… La educación para mis hijos… (Jaime Luis Torrico, asiste del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Como afirman los entrevistados, la salud está estrechamente relacionada con el trabajo, en tanto es condición necesaria para el trabajo. Si hay salud, se puede trabajar y si se puede trabajar, se puede lograr recursos que permitan *Vivir Bien*, tal y como lo plantea un entrevistado de 22 años: “La salud es lo más primordial y el que no está sano no trabaja o no va a sus estudios” (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia).

En este sentido, para los habitantes de La Guardia entrevistados, la salud es una condición necesaria para poder acceder al trabajo, a la organización social, a la dignidad, a la libertad, a la autonomía y a la autodeterminación.

4.6.1. Tener salud y ser saludable

Los valores de “tener salud” y “ser saludable” son considerados por los entrevistados como la condición primera para lograr los otros valores que atañen al *Vivir Bien*. Al respecto, un hombre de 78 años, oriundo de La Guardia, pone de relevancia el valor de la salud no solo física sino, se podría decir, social; mediante la cual una persona puede establecer lazos sociales favorables y “sanos” que promuevan

su tranquilidad. De modo que para Don Belisario Soliz, productor agropecuario de 78 años, ser un hombre sano significa:

> Ser un hombre sano se refiere tanto a la salud como al saber compartir con los demás, sobrellevar, sobrevivir.

Aquí, se evidencia la dimensión social y axiológica de la salud. Esta relación entre salud y sociedad recibe permanentes alusiones en el lenguaje popular. Se escucha en varias oportunidades hablar de "la sociedad enferma" o de "una sociedad sana" haciendo referencia a lo sano o a lo enfermo que puede existir en las formas de hacer lazo social con los demás. Don Belisario Soliz, productor de La Guardia, percibe que en la actualidad este valor saludable ha cambiado: "Todo eso ya se está terminando…", dice y explica el motivo del cambio según su criterio personal:

> Eso se debe a la situación que estamos viviendo… Nos queremos comer unos a los otros. No es como antes. Si antes el fulano tenía tal cosa, al vecino no le interesaba nada porque tenía su vida. Ahorita usted ve que tiene su vecino, si usted no tiene (…) Ahora ve cómo tiene y por qué tiene…

En el discurso del entrevistado queda en evidencia el cambio de paradigma que ha sufrido la sociedad actual, pasando de una sociedad productiva a una sociedad consumista. Esto se puede asociar con el concepto de "modernidad líquida" planteado por Zygmunt Bauman (1999) para caracterizar los tiempos actuales de constantes cambios y transitoriedad. Bauman analiza cómo la sociedad de productores ha pasado a transformarse en una sociedad de consumidores, donde cada individuo es al mismo tiempo consumidor y objeto de consumo. Anuncia los efectos de esta época, marcada por la prevalencia del imperio de las leyes del mercado que han ido provocando el desplazamiento de los lazos de solidaridad. Producto de esto, el bienestar social ha ido perdiendo terreno progresivamente, las redes sociales y las comunidades se han ido transformando en conjuntos de individuos inconexos, sin lazos ni metas en común.

En su construcción significante, el comerciante entrevistado refiere la preeminencia de cómo el sistema y la forma de vida se convierten en un criterio para evaluar la salud, apuntando una diferencia entre los

valores de otra época y la actual. Las formas de hacer lazo, efecto de los nuevos fenómenos sociales, comprometen el sistema de vida. De esta manera, las nuevas modalidades de relación impactan sobre la salud de una persona, entendiendo la salud en su dimensión física, mental y social.

Así, el *Vivir Bien* implica un sistema y una forma de vida que son, también, criterios asociados a la salud. Los cambios en el sistema de vida, impactan y comprometen la salud y, por tanto, las personas soportan estos cambios en mayor o menor medida según los recursos con que cuenten para tramitar y acomodarse en las nuevas formas de relación. La vida es un proceso, sucede en el tiempo y ningún proceso puede detenerse por un tiempo considerable. Por su parte, un sistema se puede medir por el impacto que pueda recibir sin detener su proceso, por tanto, la salud se mide por el impacto que una persona pueda recibir sin comprometer su sistema de vida. Así, el sistema de vida se convierte en criterio de salud personal y social.

4.6.2. Salud digna

Para los sujetos participantes de la investigación realizada en La Guardia, una salud digna implica accesibilidad, entendida ésta como la posibilidad de acceder al servicio de salud en el momento en que se requiera, ya sea a nivel de prevención o de intervención, sin que el factor económico sea un impedimento, es decir, un sistema de salud donde niños y ancianos puedan contar con el servicio de manera gratuita o a un costo no restrictivo. En palabras de Mercedes Loayza, panadera del mercado de La Guardia:

> Mi deseo sería que en los hospitales hubiera servicio para toda clase de personas, no sólo para los niños y los ancianos. Porque todo ser humano necesita ir al médico y hay gente que por el factor económico no va al médico.

En este contexto, el acceso o accesibilidad a los servicios de salud se define como el proceso mediante el cual se logra satisfacer una necesidad relacionada con la salud de un individuo o de una comunidad (Restrepo *et al.*, 2006). Este proceso involucra el deseo de buscar atención en salud, la iniciativa por buscarla, por tenerla y por continuar con esa atención, bien sea en términos de diagnóstico, de tratamiento, de la rehabilitación, de la prevención o de la promoción de la salud

(Frenk, 1985). Se trata de la oportunidad brindada por el sistema que genera en los usuarios o pobladores de La Guardia un sentido de pertenencia asociado con la dignidad. Por tanto, la "oportunidad de atención adecuada" es valorada como parte de una vida digna.

> —*Investigador:* ¿Qué significa para usted vivir dignamente?, ¿Cuándo uno tiene una vida digna?
>
> —*Entrevistado:* Cuando uno tiene una oportunidad, una atención de la salud adecuada (Elcira Miranda, usuaria del servicio de maternidad del Hospital Rómulo Gómez Morales, 30 años).

En este sentido, la salud digna está asociada a la atención adecuada, nos remite a la noción de *eficiencia* y *eficacia* en el servicio de salud:

> …que vayan al hospital y que encuentren lo que busquen, los medicamentos, los médicos (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).
>
> …que estén bien atendidos, que se equiparan con todos los equipos que necesiten, que sea precio módico (Celinda Rocha, vendedora de comida del mercado de La Guardia, 28 años).

Es decir, los entrevistados destacan la importancia de contar con los insumos, con el personal y los equipos, así como la accesibilidad en cuanto a precios, son condiciones de calidad. En consecuencia, el director del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, Manuel Lorenzo Cavalotti, resalta la relevancia de la vocación médica como el factor que permite viabilizar una atención de calidad para todos:

> …es porque tenemos una vocación de servicio al pueblo, al prójimo y a la persona se la debe respetar en el nivel socioeconómico que tenga, entonces nosotros no tenemos diferenciación a ninguno.

Esta referencia nos conduce al concepto de vocación o compromiso con la tarea o trabajo que, según otro funcionario de la Alcaldía, no es sólo del personal de salud sino parte del compromiso de la gestión municipal. Se trataría, fundamentalmente, de una función o tarea del

Estado, la de proveer de los insumos y recursos necesarios para brindar una salud de calidad, una salud digna a los pobladores. Así lo señala Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia:

> Es una obligación del Estado proveer los servicios. De alguna manera lo estamos haciendo, no de manera excelente pero de una manera aceptable. Para mí el vivir bien es que tengan salud, tratar de cubrir todas las necesidades médicas de salud. Al menos, para mí, eso es vivir bien.

En este sentido, las entrevistas realizadas a personas que trabajan en la gestión pública y a pobladores de La Guardia mostraron que el concepto de salud es entendido en su sentido más amplio, como un valor que permite acceder al *Vivir Bien*. Esta asociación de la salud con el conjunto de la vida de una persona, va resquebrajando la fragmentaria concepción de salud, como aquella parte funcional de la vida, de la cual sólo "los expertos" —médicos, psicólogos, psiquiatras, curanderos, etc.— tienen conocimiento y manejo.

Así, la relación entre salud y dignidad expresa cómo —bajo la fragmentación del concepto tradicional de salud referido a "la ausencia de enfermedad"— subyace la idea integral del sujeto: su cuerpo, su vida, sus relaciones y su entorno, como parte de la salud. En este sentido, Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, afirma que la atención de salud es un derecho de todo ser humano:

> No estar haciendo colas en los hospitales, ni adoleciendo de una herida en un hospital donde no lo atienden, ésa es la dignidad del ser humano, aparte de otras cosas. No estar mendigando en una palabra, eso es para mí. Por supuesto que la dignidad para el ser humano.

Actualmente, la palabra "salud" empieza a cobrar sentido en conceptos como los de "salud comunitaria", "salud incluyente", etc. Se trata de conceptualizaciones en las que "salud" se entiende como una manera de nombrar la vida, y no sólo como una parte de ella. Así, una salud digna es entendida entonces como un derecho ciudadano. Sin embargo, esta perspectiva de atención al sujeto y no sólo a la enfermedad parece ser relativamente nueva, ya que algunos de los entrevistados

hicieron referencia a prácticas en la atención a la salud donde se evidenciaba discriminación y negligencia:

> Harta discriminación había antes. Ahora, más bien, hay atención y hay un poco más de control. El que llegaba del campo no era atendido (…). Uno llega al hospital enfermo con lo que sea, no hay campo, no hay camilla, ésa era la enfermedad. Aunque uno esté por morirse no tienen ganas de ayudar y salvar la vida es lo que pasaba. Ahora, ha mejorado. Hay mucha mejoría respecto a lo que era antes. Recuerdo que yo caí una vez de un accidente en el hospital, en 2001 y no me querían atender. Me botaron a un pasillo, a una camilla y yo gritando que me ayudaran, que me colocaran algo que me calme el dolor. Si no es porque apareció un familiar… (Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, 38 años).

4.6.3. Los servicios de salud en La Guardia

En cuanto a los servicios de salud en La Guardia, las entrevistas a profundidad, las entrevistas informales y las observaciones no participantes mostraron, en general, una valoración positiva del servicio por parte de los usuarios de esta localidad. Por ejemplo, en dos de las entrevistas informales realizadas en el Hospital Rómulo Gómez Morales, se descubrió que muchos de los usuarios de este centro no corresponden a la zona, sino que viven en la ciudad de Santa Cruz o, incluso más lejos y que, sin embargo, eligen trasladarse hasta allí porque consideran que se brinda una mejor atención.

Una de las entrevistadas realiza una comparación del servicio de salud de La Guardia con Santa Cruz y otros departamentos:

> A comparación de otros departamentos, Santa Cruz está muy mal. En salud, la atención en Santa Cruz es pésima. En todo: en higiene, en infraestructura, en equipamiento… ¡Todo es pésimo! Por eso prefiero venirme hasta aquí (a La Guardia) que es un poco mejor (Elenise Vargas, usuaria del servicio hospitalario del Hospital Rómulo Gómez Morales, 25 años).

Según los datos recabados, el crecimiento poblacional de La Guardia ha generado un incremento en la demanda de atención médica de la población, principalmente de mujeres, niños y ancianos de esta localidad. Al respecto, Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, comentó que la cantidad de usuarios del hospital y de los centros de atención médica en La Guardia es cada vez mayor y que es el municipio el que cubre el aumento de personal, ya que los ítems otorgados por el Gobierno Nacional no son suficientes. Por ejemplo, señala que en 1999, el hospital sólo contaba con dos enfermeras mientras que a finales del año 2009 existían 18 licenciadas en enfermería formando parte de las 132 personas que trabajan en el hospital.

> Están contratadas 16 licenciadas porque ítems [del Gobierno Nacional] nos llegan uno o dos. La demanda del área de La Guardia ha crecido hartísimo en cuanto personal, en cuanto a la población. Del TGN [Tesoro General de la Nación], el doctor nos paga el 20% aproximadamente; el otro 80% lo paga el Rómulo Gómez Morales (Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales de La Guardia, 34 años).

La Guardia cuenta con un hospital de primer nivel y 22 centros de salud. En cuanto al Hospital Rómulo Gómez Morales, se trata de un centro médico de primer nivel que cuenta con cuatro especialidades básicas: medicina general, cirugía, ginecología y pediatría. Sin embargo, en muchos casos, debido a la demanda de la población, brinda los servicios de un hospital de segundo nivel. Al respecto, el director del hospital señala que uno de los objetivos de la institución es lograr la acreditación hacia un nivel superior.

> En este hospital tenemos las cuatro especialidades básicas y tenemos la intención de en la próxima gestión logremos que al centro lo acrediten a un nivel superior. Ahora estamos en el primer nivel pero prestamos asistencia de segundo de nivel (Manuel Lorenzo Cavalotti, director del Hospital Rómulo Gómez Morales, 35 años).

Por otro lado, el carácter que el Hospital Rómulo Gómez Morales va adquiriendo según la demanda, es el de un hospital materno-infantil,

debido a la población que con prioridad se atiende: madres embarazadas y niños de hasta seis años en el marco del Seguro Universal Materno Infantil (SUMI).

> Tenemos pacientes de alto riesgo obstétrico. Atendemos partos, internamos niños… Somos un hospital de maternidad. Como el hospital de niños está saturado, entonces este hospital está creciendo con esa ideología de lo pedagógico pediátrico[6] sin descuidar las otras dos especialidades como cirugía y medicina general (Manuel Lorenzo Cavalotti, director del Hospital Rómulo Gómez Morales, 35 años).

Cuando se realizó la investigación, el Hospital Rómulo Gómez Morales se encontraba en proceso de acreditación para el ascenso a un segundo nivel, por lo que la dirección y la administración del hospital contactaron con organismos internacionales para recibir capacitación en cuanto a la calidad y la calidez en la atención en salud. Teonila Blacut, jefa de enfermeras del hospital, comenta que el alcalde de La Guardia viabilizó el apoyo de la organización *Medicus Mundi* para la capacitación del personal, con el fin de lograr la acreditación:

> Un día, el alcalde escuchó que *Médicos Mundi* apoyaba con la parte técnica más que todo para habilitar hospitales. Entonces, hizo que vengan aquí y estamos trabajando con ese apoyo. Ahora, estamos en eso de acreditar el hospital a nivel de área también.

Entre las tareas que se están implementando en el Hospital Rómulo Gómez Morales, en la perspectiva de la acreditación, se encuentra la instalación de un buzón de sugerencias, como medio para recabar las percepciones de los usuarios del servicio, tal y como señala Teonila Blacut, jefa de enfermeras del mencionado hospital:

> Tenemos nuestro buzón de sugerencias para ver la opinión de los usuarios. Hemos conseguido que haya un tiempo de espera mínimo… La atención es un poquito más fluida y

6 Este término se refiere a la educación en el cuidado de la salud desde la infancia.

> esto también tiene que ver los derechos del paciente y del personal.

Estas prácticas evidencian que los procesos de acreditación marcan parámetros de calidad en función de un ideal de servicio, de instituciones y de sujetos. Se trata de parámetros que se deben alcanzar si se quiere que el hospital alcance cierto nivel.

Sin embargo, en la evaluación y comparación de lo que hay respecto a lo que debería haber en relación a la salud, se generan profundas diferencias y se evidencian carencias que no siempre se pueden cubrir. En este sentido, el director del hospital, Manuel Lorenzo Cavalotti, señala algunos de estos aspectos discordantes respecto al ideal o parámetro de calidad exigido en la acreditación.

> Todo lo que concierne a una atención en salud tendría que tener equipamiento, infraestructura, equipamiento, recursos humanos y todos los insumos y reactivos que se necesitan para devolverle la salud a la población. Entonces debería tener un hospital consolidado con estos parámetros y que tenga la calidad y eficiencia de atención en recursos humanos.

En este contexto, es importante señalar que si bien se registran carencias también existe la posibilidad de hacer algo con lo que hay, es decir, de lograr responder a las demandas con los recursos con los que se cuenta, aspecto que también es anotado por el director del hospital, Manuel Lorenzo Cavalotti, como un logro de la actual gestión y del equipo de profesionales que trabaja en esta institución:

> Si no brindásemos un servicio de calidad hablando del Rómulo Gómez Morales no se atendería la cantidad de población que se atiende en este hospital. Atendemos un rango de entre 180 a 200 pacientes al día.

4.7. La función de la educación

Pueden darse numerosas conceptualizaciones y definiciones en torno a la educación. Sin embargo, más allá de esta pluralidad teórica, la educación es, sin lugar a dudas, una dimensión fundamental de la existencia humana. Con todo, resulta prácticamente imposible ofrecer

una definición lo suficientemente amplia que abarque en forma completa y determinante esta dimensión existencial del sujeto.

La educación crea lazo social y establece un vínculo funcional y de pertenencia entre los sujetos que conforman diferentes grupos sociales que interactúan entre sí. La educación, como dimensión existencial, se va conformando como proceso de socialización mediante la asimilación y aprendizaje de conocimientos, como también a través de una concienciación cultural y conductual, mediante la que las nuevas generaciones adquieren modos de ser de generaciones anteriores.

En las entrevistas realizadas en el municipio de La Guardia pudo identificarse, mediante la interpretación del discurso de los entrevistados, cómo esta dimensión existencial que atañe al acto educativo y a sus efectos va cobrando especial importancia en la creación del lazo social. En consecuencia, el proceso educativo —considerado en todas sus dimensiones— produce efectos significativos en las construcciones subjetivas de vivencias y valores en esta población.

Por lo tanto, la educación es considerada por los entrevistados como un valor y un recurso que tiene capital importancia en el *Vivir Bien*. En el ámbito formal o escolar, la educación es considerada como un recurso para lograr movilidad social, lo que incrementa la posibilidad de lograr una mejora en la calidad de vida por lo que ofrece oportunidad de "vivir mejor". En cuanto al ámbito de la educación informal —entendida como la educación permanente y continua no relacionada exclusivamente al sistema escolar— ésta es percibida como un recurso que sostiene valores, creencias y costumbres de la comunidad, logrando la trasmisión de los mismos de generación en generación.

4.7.1. Educación y ascenso social

Para los entrevistados el acceso a la educación formal está estrechamente ligado a los recursos económicos y a los valores en relación a la familia —que junto con las políticas sociales llevadas a cabo por las instituciones gubernamentales— permiten el acceso a este tipo de educación atendiendo el encargo social que les compete cuando los recursos económicos familiares no son suficientes. Pablo Canarini, miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia, de 38 años, lo expresa así:

> Estudié de primero hasta quinto básico y ahí lo deje porque para el estudio lo que manda es la economía. De ahí fui *pa'l* campo allá y luego llegue acá (a La Guardia) y me dediqué a ser taxista.

En el discurso de varios de los entrevistados se puede escuchar la importancia que otorgan al hecho de ser profesional, de lograr escalar peldaños en la educación formal, lo que evidencia la educación como un recurso para lograr ascender socialmente y, de esta forma, alcanzar mayor bienestar en la inserción y en el desarrollo social. A modo de ejemplo, en el diálogo sostenido con este vecino de 38 años, oriundo de La Guardia, queda expuesto el valor que el entrevistado otorga a la educación formal mediante la comparación entre el nivel escolar que él pudo alcanzar y el que pudieron lograr sus hijos.

Los entrevistados, más allá del grupo etario o socioeconómico al que pertenezcan, entienden el acceso a la educación formal como un medio para asegurar o fortalecer el mecanismo de ascenso y movilidad social. En el discurso de los entrevistados se puede identificar como un elemento fundamental el trabajo y, en base a éste, el acceso a una educación formal digna.

Cuando se conversó sobre la dimensión educativa, los entrevistados la asociaron en forma directa a la educación formal, interpretándola como una necesidad de desarrollo. En cuanto al *Vivir Bien*, éste fue entendido como una de las necesidades básicas a cubrir: trabajo, salud, familia, educación. A modo de ejemplo, se cita a continuación lo dicho por dos de los entrevistados:

> Tener una buena alimentación, educación y salud (Elcira Miranda, usuaria del servicio de maternidad del Hospital Rómulo Gómez Morales, 30 años).
>
> Tener trabajo, salud, vivir con mi familia y educación para mis hijos (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

También, durante las entrevistas se pudo advertir cómo el factor económico incide respecto al rezago escolar de parte de la población y al acceso a la misma. Este hecho tiene una marcada incidencia según los distintos grupos etarios y la zona de residencia (urbana o rural). Así lo refiere una de las participantes del grupo focal:

> La cercanía con Santa Cruz, unos 20 km, permite que muchos chicos puedan acceder a la educación. Pero además está el tema de estadía, el joven que va y viene y tiene que almorzar tiene dificultades con el tema económico. Hay hogares que realmente no tienen esta facilidad económica. Son 20 pesos o 30 pesos que se necesita por día (Grupo focal, participante 2).

La Ley 1565 de Reforma Educativa estuvo vigente en Bolivia desde su aprobación el 7 de julio de 1994 hasta la promulgación de la Ley 070 de la Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez, en diciembre de 2010. Aunque haya sido reemplazada, la Reforma Educativa de 1994 estableció principios que todavía siguen vigentes para el desarrollo de la educación nacional.

En este sentido, la Reforma Educativa estableció el carácter emancipador, pluricultural y bilingüe de la educación, por cuanto incorporó la participación de la comunidad en su planificación, organización, ejecución y evaluación. Dispuso también la incorporación del enfoque intercultural y la modalidad bilingüe, reconociendo así la heterogeneidad sociocultural del país. Este cambio progresivo en la educación formal ha ido materializándose progresivamente y atendiendo el deseo de los ciudadanos que en sus discursos expresan la necesidad de igualdad de oportunidades para poder acceder a mejoras en su calidad de vida. La nueva Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez también se gesta bajo estos lineamientos. En este contexto, la educación es entendida asociándola con la dignidad y con la igualdad de oportunidades, tal y como lo expresa uno de los entrevistados.

> Una educación digna sería, digamos, tener lo que otros también tienen, ¿no? Si algunos tienen acceso a una educación de calidad por qué la clase media o baja no va a tener las mismas condiciones que tienen otros (Mario Céspedes, mototaxista de La Guardia, 25 años).

En las entrevistas realizadas a personal del Gobierno Municipal se escucha la importancia que otorgan a este tema los entrevistados que están relacionados con la gestión pública; así lo dice la entrevistada en el grupo focal. Más allá de escuchar buenas intenciones, en las entrevistas se alude a las acciones e intentos realizados en esta gestión y en anteriores por lograr desarrollar esta dimensión educacional en la existencia de La Guardia.

> Aquí en La Guardia, hace unos años, después de salir bachilleres muchos jóvenes se hicieron moteros; más o menos el 50% de los jóvenes. Justamente eso hemos charlado con los jóvenes no hace mucho y yo creo que, como municipio, hemos de dar un paso más. Porque a La Guardia no se la puede considerar un pueblito del margen, y hemos notado que hay una necesidad urgente y es que los jóvenes tengan universidad (Grupo focal, participante 2).

La entrevistada se refiere al funcionamiento de la Facultad de Derecho como inicio de la intención de traer la universidad a La Guardia. En este sentido, un convenio realizado con la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM) permitió que durante el 2009 se lleve a cabo una fase de un proyecto que tiene como objetivo acercar la educación universitaria a esta ciudad. Esto demuestra uno de los beneficios indirectos asociados a la educación superior estatal.

También las necesidades no cubiertas, como las de los adultos-mayores, son en cierta medida atendidas desde proyectos de desarrollo mediante capacitación profesional, como sucede con el proyecto de las "Mielinas" y otros. En una población en la cual el acceso a lo laboral se encuentra restringido, se escucha el encargo social que los pobladores otorgan a las instituciones para poder atender, de alguna forma, las falencias en el acceso a las necesidades básicas; necesidades que deben ser cubiertas para posibilitar el acceso al *Vivir Bien*. La dimensión educativa formal no se encuentra al margen de esta demanda social.

A partir de la Reforma Educativa, la educación boliviana está inmersa en un proceso de descentralización, mediante el cual los gobiernos municipales tienen el derecho de propiedad sobre los bienes muebles e inmuebles del servicio de educación pública, y la obligación de construir, equipar y mantener la infraestructura educativa. En La Guardia, el trabajo sostenido de la Alcaldía se evidencia en los discursos de los entrevistados, tanto de los que están en el ejercicio público como de los que lo han estado. En ambos casos se percibe, a pesar de los altibajos, una continuidad sostenida en el objetivo de desarrollar la educación.

En definitiva, en la localidad de La Guardia se constata una coincidencia entre la educación entendida como una experiencia existencial y los lineamientos del poder político; se observa coherencia entre "lo dicho" y "lo hecho", aunque también se advierte que el factor político incide en algunas oportunidades para que los proyectos que han comenzado a implementarse no continúen. Al respecto, una de las

participantes en el grupo focal, destaca la necesidad de de avanzar con la educación técnica.

> Yo creo que aquí, en La Guardia, a los adolescentes les falta ponerles ramas técnicas. Los jóvenes de La Guardia tienen que irse a la ciudad para seguir sus estudios. Sin embargo, aquí en el municipio tenemos posibilidades bastantes grandes que pueden incluso desarrollarse en la Universidad, creo que esto es lo primordial para que los jóvenes vivan bien, y tengan un enfoque de lo que quieren después (Grupo focal, participante 3).

Por otra parte, de acuerdo a los entrevistados, el acceso a la educación se plantea relacionándolo a las posibilidades económicas y a las políticas de subvención de la misma por parte de políticas gubernamentales. En este sentido, el trabajo se concibe como un valor habilitante de la educación, que suma con respecto a las perspectivas de una generación.

> Una buena educación depende de los padres, de que trabajen y que den buenos estudios a los hijos. Lo lindo sería que atiendan a las personas de escasos recursos: que haya escuela, colegios, salud, buenos hospitales... (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años)

Entendiendo el discurso como una práctica social que define las reglas históricas que se establecen como marco de la enunciación, en La Guardia se puede apreciar, a través del discurso de los entrevistados, que la educación formal tiene un estatuto de recurso para el cambio, pues es la que sostiene las estructuras de poder y también posibilita cambios dentro de esas estructuras. Lo que implica que la educación se constituye en un elemento de cambio o de permanencia de estructuras sociales de poder, aspecto que muestra cómo la dimensión educativa influye y es influida por el tejido social.

4.7.2. Educación informal, familia y cultura

La educación informal es percibida por los entrevistados como un recurso para sostener valores, creencias y costumbres que se trasmiten

de generación en generación. Esta dimensión de la educación se escucha fuertemente asociada a la dimensión familiar. La familia, una dimensión fundamental de la existencia humana, es concebida como la sociedad base en función de la que se estructuran las primeras relaciones entre personas.

La familia es considerada como el centro de todo lo necesario para poder *Vivir Bien*. Por ello, se alude al "*Vivir Bien*, en familia", como condición prioritaria para lograr este bienestar: "Tener trabajo, salud, vivir con mi familia y educación para mis hijos" (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años). También este entrevistado, entre otros, hace referencia a la familia como la depositaria de los beneficios conseguidos a través del trabajo:

> Con el trabajo uno adquiere todo, y tiene para comer, mantener a la familia y para que la educación de los hijos. Para todo es esencial el trabajo (Florentino Saavedra, comerciante de áridos de La Guardia, 56 años).

Adicionalmente, la familia es el lugar en el que se construyen los lazos sociales primarios, por lo que no escapa a la influencia de la modernidad. Zygmunt Bauman en su libro *Múltiples culturas, una sola humanidad* (2008), plantea que el sentimiento dominante hoy en día es de incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad, lo que podría traducirse en precariedad. Se trata de un sentimiento de inestabilidad que impide que se tenga un punto fijo en el que situar la confianza.

Es por ello que el autor plantea una conceptualización para la modernidad de esta época con los términos de *modernidad líquida*, reflexionando sobre una nueva fase de la modernidad, distinta a la anterior, a la que llama *modernidad sólida*. El autor utiliza estos conceptos de lo "líquido" y lo "sólido" para referirse a una modernidad en la que aquello que es sólido se fundía para volver a solidificarse creando sólidos mejores. Sin embargo, según el autor, actualmente se funden los sólidos y no se vuelven a solidificar después; de ahí el apelativo de "líquido" aplicado al carácter de las instituciones postmodernas.

En este contexto, la familia no escapa a la influencia de la modernidad líquida pues ha sido, en parte, modificada en su estructura en cuanto a los lugares y las funciones de quienes la conforman. En los testimonios de los entrevistados pudieron escucharse algunas de las características

de esta modificación sufrida a través del tiempo, quedando claro el carácter dinámico de la conformación y el funcionamiento de la familia en tiempos de incertidumbre. Incertidumbre propia de la época en la cual los lazos también son "líquidos".

Actualmente, los lazos familiares ya no son tan estables como en épocas anteriores pues están sujetos a cambios por efecto de las formas de vida modernas. Así, el lazo estable de la pareja parental basada en el principio católico "hasta que la muerte los separe" cambia en muchos casos por un "hasta que la falta de trabajo los separe" —fenómeno sentido en los éxodos migratorios— e incluso por un "hasta que *facebook* los separe", en referencia a la influencia de la tecnología para propiciar nuevas formas de hacer lazo.

> Nosotros lo que tenemos que hacer es trabajar con la familia, formar padres líderes. Yo, por ejemplo, soy madre soltera y tengo que ser padre y madre, por lo que a veces siento que esto es algo que se me va de las manos. Yo veo porque la estructura mamá-papá-hijo, en mi caso es mamá-hijo y es más sólida (Grupo focal, participante 4).

Los entrevistados mostraron una alta valoración de la función social de la familia asociada a la contención afectiva, pero también a la transmisión normativa (es decir, a los valores). Sin embargo, los entrevistados también señalan que esta institución —producto de los tiempos que "corren" y en correspondencia con lo que señala Bauman en relación a la liquidez de las construcciones sociales y culturales de la época— muestra cierta inconsistencia, pues no logra transmitir a las generaciones nuevas este encargo social.

> Yo me refiero a cuáles son las consecuencias de que la mujer y el hombre trabajen. Hay un descuido de la familia… Entonces, ¿qué va a pasar con nuestros hijos? No sabemos en qué ocupan su tiempo mientras nosotros trabajamos (Grupo focal, participante 5).

En las numerosas referencias a la familia, también pueden localizarse —como parte del discurso de los entrevistados— las construcciones subjetivas respecto al género y los roles que se le asignan. Así, las representaciones subjetivas acerca de los modos de hacer lazo son

originalmente concebidas en el seno familiar. Aunque luego otras dimensiones sociales influirán, en primera instancia “lo familiar” cumple una función preponderante. No obstante, en las entrevistas realizadas puede identificarse un proceso de cambio en este aspecto: un “antes” y un “ahora”.

Así, en el grupo focal se mencionó un elemento “nuevo” que genera un progresivo cambio de posición de la mujer en la estructura familiar y su consecuente efecto en toda la estructura: la incursión de la mujer en el ámbito laboral remunerado, lo cual le otorga poder de decisión, tal y como lo manifiesta una de las entrevistadas.

> La mujer es ahora un apoyo. Yo creo que ahora la mujer es mucho más... Lastimosamente, ahora todo está relacionado al tema del dinero. Hoy en día no sólo el hombre lleva el dinero; la mujer también. Si ahora la mujer lleva el dinero a la casa es ella la que decide. Según las posibilidades económicas de cada uno en la pareja se puede ver quién toma las decisiones (Grupo focal, participante 2).

Sin embargo, esta incursión de la mujer en el ámbito laboral no sólo tiene la ventaja del “apoyo” a la economía familiar sino que también es un factor que trastoca las estructuras de poder dentro de la familia ocasionando en muchos casos malestar. Lo dicho por la participante 4 del grupo focal, refleja cómo actualmente, las relaciones de pareja no son imprescindibles para la educación de los hijos. Es decir, una madre sola o soltera puede cumplir con estos roles sin el apoyo de un hombre. Citamos a la entrevistada:

> Yo pienso que, mediante la educación, se debería enseñar que mujeres y hombres desde que están en el vientre tienen las mismas oportunidades. Que el hombre es importante pero no es imprescindible (Grupo focal, participante 4).

A pesar de las modificaciones en el lazo social entre hombres y mujeres —y de lo líquido de los roles— se escucha en el discurso de los entrevistados una tendencia a restituir la función del hombre en las relaciones de pareja y familia, a través del tener y del dar. Por ejemplo, la participante 3 del grupo focal —trabajadora del Gobierno Municipal encargada de proyectos de apoyo a la productividad dirigidos a

mujeres— señala que en el campo, en comunidades alejadas del eje central, permanece la división "hombre-trabajo de la tierra", y "mujer-trabajo de la casa", como una forma de sostener simbólicamente la potencia masculina.

> Yo me voy mucho a lo que escucho y veo en las comunidades. He visto que el rol del varón es más aceptable, porque el varón se considera como tal porque labra la tierra para traer la comida. El varón no permite que la mujer trabaje porque él le da las cosas que la mujer necesita (Grupo focal, participante 3).

Sin embargo, en las zonas más urbanizadas esta construcción parece experimentar un proceso de cambio tal y como lo refiere este hombre joven participante del grupo focal:

> Creo que es el hombre quien tiene que poner el orden, no imponer. Algunos actúan por imposición y tiene que ver con la cultura. Unos hacen las cosas por imposición y otros las hacen por consenso (Grupo focal, participante 5).

Como espacio de valores y trasmisión, la familia soporta a los sujetos y a sus modos de hacer lazo social con el otro. La familia actúa como soporte del tejido social habilitándose como recurso para sostener la tradición y soportar los cambios de época. Para atender la amplitud de esta dimensión existencial, en su carácter de "primera educadora", es necesario tener en cuenta que las familias tienen similitudes y diferencias de acuerdo a la cultura en la que se desarrollan. Al fin, se trata de un proceso dialéctico y dialógico, entre los lazos que se construyen en la familia y la construcción de patrones culturales que a su vez se van modificando con el tiempo, influyendo en los modos en que hombres y mujeres asumen sus roles, y, por ende, se relacionan entre sí.

4.8. Norma, regulación y seguridad

Otra de las categorías de análisis surgidas en el contexto de las entrevistas con los y las habitantes de la localidad de La Guardia es la regulación normativa y la seguridad que ésta trae a los pobladores de una comunidad.

En cuanto a la norma social, ésta no puede ser entendida sino en relación al poder y a las microrrelaciones y macrorrelaciones que se entablan entre los individuos de una sociedad. Esto es comprender el poder y la normatividad que de él emana, como un producto de las relaciones y fuerzas que se oponen y que operan en toda interacción social, en los distintos niveles de toda actuación humana.

Esta visión física y microfísica[7] explica el poder no como un bien que se detenta sino como un producto, una construcción de microrrelaciones; algo que transversaliza todas las relaciones donde interactúan los sujetos. Desde esta perspectiva teórica, el poder no es sólo descendente, sino que también es ascendente y transversal pues toda relación implica a sujetos que se ubican en lugares de dominio o dominación, según el saber, el tener, el estatus, etc., que posean.

En este sentido, vivir en sociedad implica "regular" las propias conductas en función de la relación con el otro. Para Foucault (2005b), la *tecnología del poder* hace referencia a un conjunto de técnicas para instaurar, sostener y reproducir relaciones particulares de poder. Se trata de una práctica donde las relaciones cotidianas producen y reproducen lazos y vínculos de poder, que no pueden separarse del conjunto de prácticas y efectos del poder, en tanto son una totalidad que es más que la suma de sus partes pues forman parte de un sistema dinámico.

4.8.1. La norma social

El término *norma*, proviene del latín y significa escuadra o cartabón: modelo al que se ajusta una fabricación. Del figurativo regla, se origina en el latín *regula* que significa instrumento recto, plano y largo que sirve para trazar líneas. Mientras que el vocablo *principio*, nos remite a base y disciplina, a los principios que rigen la enseñanza de un arte o ciencia (RAE, 2010). Otra de las acepciones se refiere a una regla que debe seguirse.

---

7 A través de la correlación de lo particular con lo general y de una metodología que transita de abajo hacia arriba, Foucault hace la conexión de microfísica y macrofísica. En este sentido, se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tiene su propia historia, su propio proyecto, su propia técnica y táctica. Las relaciones de poder y dominio saturan los intersticios más apartados y minúsculos de la sociedad, es por ello que Foucault puede decir que una macro y una microfísica del poder han permitido la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y de las prácticas de dominación (Ceballos, 1986: 42 y 44).

Así, retomando las definiciones del diccionario, el término norma se puede asociar con los principios que ordenan, disciplinan y que deben seguirse. Esto remite a la dimensión del "deber ser", es decir de aquello que es impuesto al sujeto y que éste, en virtud de su necesidad o deseo de vivir en sociedad, acepta. Sin embargo, las normas pueden inscribirse en tres dimensiones del quehacer humano dando lugar a tres tipos de normas: las *normas sociales*, *normas morales* y *normas legales o jurídicas*, que comparten la misma base semántica en tanto todas tiene como objetivo regular, limitar y dirigir el comportamiento humano hacia una dirección, definida por el "deber ser".

En este sentido, toda sociedad está regulada por normas, las cuales no sólo prohíben o limitan el accionar individual sino que protegen a los individuos del accionar de otros. Es por ello que las normas se instauran, transmiten y sostienen a través de procesos de socialización e institucionalización de los individuos, en los cuales éstos conforman hábitos. Berger y Luckmann señalan: "Todo acto que se repite con *frecuencia crea una pauta que puede reproducirse con una economía de esfuerzos y que ipso* facto es aprendida como pauta, por el que la ejecuta*"* (2006: 73).

De esta manera, la norma social se convierte en un conjunto de reglas que instituyen hábitos; los que a su vez organizan las conductas, los comportamientos y las relaciones bajo la forma de acciones "habitualizadas". Dicho de otro modo, la norma social tiene como propósito controlar la conducta, para producir una habituación de las mismas, y con ello dar lugar a efectos de institucionalización de los individuos.

Al respecto, en el relato de una de las entrevistadas se destaca el hecho que las personas de La Guardia, frente a la tranquilidad del pueblo y de la dinámica social, eran tradicionalmente confiadas:

> Antes, la gente era muy confiada. Nada que ver con lo que pasa ahora. Antes no había gente pícara. Bueno, la cuestión es que nos quedamos acá en La Guardia y después fuimos creciendo (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

Según lo señalado por la entrevistada, se puede deducir que antes (es decir, el pasado) las personas acataban las normas sin mediación de castigo legal, siendo únicamente la *sanción social* lo que regulaba las conductas o comportamientos de los individuos.

En cuanto a la *sanción social*, Doña Nancy Soleto hace referencia a su propia historia de vida y a su comportamiento con respecto a las relaciones de pareja, como las mujeres de su época. Cuenta que cuando fue "abandonada" por su esposo empezó a recibir propuestas de pretendientes a quien ella rechazó por cuidado a lo que las personas del pueblo dirían.

> Hubo pretendientes pero siempre estuve pendiente del qué dirá la gente; siempre cuidando que mi hijo no tuviera de qué avergonzarse. Siempre pensé en mi hijo y nunca pensé en mí.

Así, la mirada y la palabra del *otro social* se constituye en un agente de vigilancia más que de castigo, ya que las personas deciden refrenar sus deseos e impulsos, por temor, por anticipación a lo que los otros —"la gente"— dirá, mientras que lo que del otro conmueve parece ser el cuestionamiento de la dignidad y decencia del sujeto, con la consecuente pérdida de un lugar de prestigio dentro de la sociedad.

4.8.2. Seguridad e inseguridad

Las condiciones socioeconómicas y sociales de La Guardia facilitan la construcción de redes sociales, dado que las personas dicen conocer a sus vecinos, a sus clientes, a las personas públicas o tradicionales del pueblo, o reconocer a alguien nuevo, a quien le preguntan por su procedencia y su actividad, estableciéndose así una red de redes que favorece la seguridad. Para Doña Nancy ése era uno de los principales valores de vivir en un pueblo, que hoy con el crecimiento demográfico va cambiando: "Este pueblo era tan feliz cuando era gente conocida…" (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

Para las personas entrevistadas, La Guardia es un lugar seguro para vivir, en el que —a diferencia de lo que sucede con la ciudad de Santa Cruz— no se registran robos, ni atracos y donde es posible vivir con tranquilidad. Al respecto, don Belisario comentó que la ausencia de actos delictivos permite a las personas vivir sin mayores defensas o protecciones:

> La Guardia es un lugar tranquilo para vivir, mucha gente se está viniendo de la ciudad (de Santa Cruz). Acá no hay rejas, no hay candados, esto [el entrevistado se refiere al lugar que actualmente ocupa su casa] cuando se estaba construyendo

> estaba sin barda. La Guardia es un lugar tranquilo y bien ventilado. Si vive en Santa Cruz en un departamento chico vive acalorado, a la gente le gusta eso y no quiere irse de la ciudad. Yo tengo casa en Santa Cruz pero vivo acá. Entonces, eso… La Guardia es un lugar tranquilo (Belisario Soliz, productor agropecuario, 78 años).

Para Doña Nancy, que vive sobre la carretera principal, la ausencia de ladrones o de delincuentes le permite mantener sus puertas abiertas mientras realiza sus oficios o sale a comprar al mercado. Tener las puertas abiertas, no sólo implica la seguridad de no ser atacado o asaltado sino también poder recibir sin dificultades a las personas que llegan, como es el caso de la investigadora que fue invitada a su casa a tomar café:

> Como usted ha visto, yo vivo adentro haciendo mis oficios. Salgo un ratito, compro mis cosas y vuelvo. Si no hay viento, tengo las puertas y ventanas abiertas pero si hay viento yo me encierro (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

Así, doña Nancy se encierra por lo molesto del viento y no así por lo peligroso de la interacción social, como ocurre en la ciudad de Santa Cruz tal y como señala la misma entrevistada:

> Mire usted, muchas veces yo tengo que ir a la ciudad (de Santa Cruz) a comprar y voy así (sin la cartera) porque andar con cartera es irse a dar a los *palomillos*. Entonces, yo prefiero poner así en mi celular la platita y así con estas chancletas me voy (Nancy Soleto, ama de casa de La Guardia, 70 años).

De la misma manera, Juan Carlos López Morales, taxista de 55 años, señala que en La Guardia las personas se sienten seguras en sus casas y con los vecinos, a tal grado que dejan sus casas abiertas y sus pertenencias en las galerías de sus casas, sin el temor a ser robados por personas ajenas. El entrevistado destaca que esta confianza no sólo se da a nivel de las viviendas sino en la interacción económica entre las personas, donde la sola palabra es garantía de pago. Sin embargo, a pesar de ser todavía La Guardia un lugar seguro y tranquilo para vivir, no existe la misma tranquilidad y seguridad de antes, cuando la

confianza en la palabra y el respeto por el trato con el otro cobraban mayor consistencia:

> En mi casa no hay rejas, se quedan los sillones, las mantas. No dejo cosas chicas como una carretilla que tenga ruedas para que se la lleven, porque sería tentar demasiado al ladrón. Antes, esto era parte de nuestra identidad; la confianza entre unos y otros. Antes no existían ni documentos ni minutas, había una palabra, se empeñaba la palabra y esa palabra se cumplía (Juan Carlos López Morales, taxista de La Guardia, 55 años).

Este testimonio ilustra cómo la confianza en los demás formaba parte de la identidad de las personas de La Guardia. Sin embargo, los cambios demográficos y el mayor contacto con la ciudad han modificado los comportamientos relativizando esta situación dando lugar a nuevos escenarios de delincuencia e inseguridad ciudadana.

Otro aspecto interesante es que las personas consideran que parte de la seguridad está asociada a las acciones sociales e institucionales como, por ejemplo, a las llevadas a cabo por el Gobierno Municipal con la dotación de vehículos para que la Policía realice las tareas de patrullaje por la zona, evitando disturbios y conflictos callejeros o domésticos, que son los actos o faltas más comunes. Al respecto, un policía entrevistado señaló que entre los conflictos que atienden con mayor frecuencia están las peleas o borracheras, a diferencia de lo que ocurre en la ciudad que es donde la delincuencia cobra mayores dimensiones:

> En cuestión de seguridad, como en cualquier municipio o provincia, siempre hay faltas y contravenciones… Estamos hablando de borracheras y peleas. Según habla la gente, hace tiempo no hay mucho delincuente. La Alcaldía nos da camionetas y por las noches hacemos patrullaje. Hay peleas o faltas de tránsito pero delincuencia como en la ciudad (de Santa Cruz) no hay (Víctor Rocha, policía de servicio de La Guardia, 30 años).

Esta misma idea es desarrollada por otra de las entrevistadas quien señala que la Alcaldía tiene departamentos y equipos de profesionales que tienen como trabajo brindar servicios y apoyo a las poblaciones con

dificultades; aspecto que también ayuda a generar en los pobladores una sensación de seguridad. Así, la población de niños, ancianos o de víctimas especiales cuenta con departamentos de asistencia a nivel de albergue, de servicios específicos o de apoyo legal:

> Hay visitadores sociales y una doctora que es la encargada. Antes no se escuchaba en La Guardia que hubiera violaciones y ahora sí se escucha. Pero esto no es porque antes no existieran las violaciones sino porque la gente no las denunciaba, porque nadie los atendía. Sin embargo, ahora sí que hay atención. También se atiende a la niñez y a la vejez; éste es el único municipio que tiene más de veintitantos albergues infantiles. Creo que es el único municipio que tiene un centro para el cuidado de los ancianitos (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Basándose en el testimonio de la entrevistada se puede afirmar que la oferta de un servicio de atención y orientación por parte de las instituciones municipales genera la posibilidad de hablar de distintos problemas psicosociales nada nuevos en el pueblo, como es el caso de la violación. En este sentido, las personas implicadas en estas problemáticas —o poblaciones vulnerables, como niños, mujeres y ancianos— encuentran en las instituciones municipales un apoyo y asesoramiento que brinda cierta seguridad. De igual forma, las familias involucradas pueden confiar, en cierta medida, en que sus niños y ancianos se encuentran seguros.

En este sentido, la seguridad es, sin duda, una de las necesidades de primer orden —cabe anotar que corresponde a la base de supervivencia de acuerdo a la clasificación de la pirámide de Maslow[8]— puesto que una persona no sólo busca satisfacer sus necesidades básicas sino que también requiere seguridad, como un elemento indispensable. En este sentido, parte de la supervivencia es resguardarse de la naturaleza

8 La pirámide de Maslow es un recurso topológico para mostrar la relación y jerarquización de las distintas necesidades en el ser humano. En la base se encuentran las necesidades biológicas o fisiológicas, sobre ellas surgen las necesidades de protección, en el tercer escalón de la pirámide se encuentran las necesidades sociales, y luego las de estima, hasta llegar en el ultimo nivel a las necesidades de autorrealizacion (Maslow. En: Uscanga Guevara y García Santillán, 2008).

y de las amenazas de la sociedad, de tal modo que los albergues, los centros de acogida para ancianos y los centros de denuncia y protección de victimas especiales se constituyen en espacios que satisfacen esta necesidad en la población directamente beneficiada y en la familia que se beneficia de manera secundaria.

4.9. *Vivir Bien*: un concepto amplio y dinámico

Entender el *Vivir Bien* como una construcción social implica adentrarse en la complejidad de las estructuras sociales, en lo enmarañado de las relaciones de poder y en lo complejo de las interacciones culturales que subyacen en las prácticas sociales dentro de una comunidad. Es decir, se requiere abordar, a nivel estructural, las dinámicas sociales sin descuidar lo particular y lo singular de los sujetos que construyen su vida y su realidad.

Tal y como lo plantean Berger y Luckmann la realidad es una construcción social puesto que

> todo aquello que se elabora y comunica en la vida social se lo hace a través de relaciones o vínculos que pueden comprenderse como entramados en redes, lo cual nos enseña también una de las vías posibles para intervenir en su transformación (2006: 60).

Esto implica que las nociones del *Vivir Bien* son producto de la articulación de conceptos, valoraciones y percepciones construidas, validadas y sostenidas en el lazo social que las personas establecen con otras, en momentos y contextos singulares.

Por ello, es necesario recurrir al modelo teórico de la complejidad para comprender el *Vivir Bien* como producto de las redes y ecosistemas en los que el sujeto participa. Ecosistemas que involucran el espacio físico, la tierra y el territorio, las actividades de producción, las relaciones sociales y de poder, el lugar, la identidad y dignidad que cada sujeto construye en su vida cotidiana, la relación con los que llegan y con los que se van (fenómenos de migración), las actividades y prácticas de salud y educación, así como también la relación con las normas y leyes que median y regulan las relaciones sociales. Todos estos son aspectos que, en una relación dialéctica y dialógica, forman parte de la vida de los individuos, de su forma de relacionarse y de construir cultura.

En este sentido, el enfoque de la complejidad permite comprender el *Vivir Bien* como un modelo de desarrollo en el que las relaciones sociales elaboran redes que generan procesos de autoorganización de lo viviente y de construcción del mundo social. Esta articulación dialéctica y dialógica se evidenció en las interpretaciones que los entrevistados de La Guardia hicieron acerca del bien vivir, refiriéndose no a un sujeto aislado o desconectado sino a un individuo que forma parte de redes sociales y que construye lazos. Estos lazos facilitan la satisfacción de las necesidades básicas, la construcción de proyectos laborales, la configuración de una identidad en un lugar determinado y, en fin, la inserción armónica en una sociedad donde el malestar de vivir en la propia cultura sea minimizado en función de los beneficios de relacionarse con el otro, siempre ajeno, distinto, pero también próximo y semejante.

Desde la perspectiva de la ecología humana, se puede plantear el *Vivir Bien* como un concepto de desarrollo amplio y dinámico que necesita ser pensado en tres dimensiones fundamentales: individuo, familia y comunidad. Tres dimensiones que, articuladas ente sí, están constituidas por redes con distintos niveles de complejidad, característicos de los sistemas vivos. De Lellis *et al.* (2006) señalan que la complejidad radica en las redes y la diversidad de los ecosistemas humanos, por lo que cada nivel es efecto de la complejidad de su patrón de interconexiones.

Gráfico 7. Dimensiones del *Vivir Bien*

Dimensión Individual

Dimensión Familiar

Dimensión Comunitaria

Fuente: Elaboración propia.

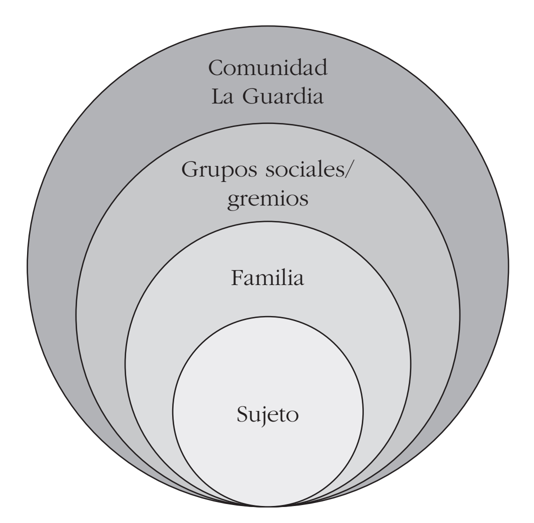
Elina Dabas (2003) considera las redes sociales como procesos de construcción permanente tanto de tipo singular-individual como de tipo familiar-colectivo que permiten potenciar los recursos de los individuos, de las familias y de las comunidades. Así, las redes sociales —como se ha podido evidenciar en la investigación— se constituyen en recursos válidos para la creación de alternativas de desarrollo, de formas singulares y a la vez comunitarias de emprender proyectos para superar las crisis y generar condiciones para el *Vivir Bien.*

De acuerdo a la definición propuesta por Elina Dabas, se puede afirmar que en La Guardia existe un sistema abierto, "multicéntrico y heterárquico" basado en la

> interacción permanente (e) intercambio dinámico y diverso entre los actores de un colectivo (familias, equipo de profesionales, barrio, organización, tal como el hospital, la escuela, el centro comunitario, entre otros) y con integrantes de otros colectivos (2003: 22).

Esta situación genera acciones que promueven cambios, en todos los niveles del ecosistema social: en el sujeto, en la familia, en los grupos sociales y en la comunidad (ver Gráfico 8).

Gráfico 8. Niveles del ecosistema social



Fuente: Elaboración propia.

En este sentido, el *Vivir Bien* para las personas de La Guardia implica un estado y un proceso. Por un lado, un estado de satisfacción, de bienestar y de armonía consigo mismo, con la familia y con la comunidad y, por otro, un proceso de participación, de relación con el otro y de construcción de proyectos laborales y sociales.

En este sentido, La Guardia presenta una serie de rasgos propios de su condición de ciudad intermedia marcada por una intensa actividad económica productiva y comercial: se caracteriza por ser una ciudad de paso —nexo entre la ciudad de Santa Cruz y otros departamentos—, con un acelerado crecimiento poblacional, con una acentuada dinámica migratoria y sujeta a profundos cambios culturales debidos a los fenómenos antes señalados.

En consecuencia, las nociones de *Vivir Bien* o de un buen vivir en La Guardia tienen influencia de la cultura capitalista-occidental, donde la noción de "desarrollo" está basada en la capacidad de satisfacción de las necesidades y de la posibilidad de mejorar las condiciones de vida, de mejorar, de aumentar, de crecer. Éstos son parámetros cuantitativos asociados a la productividad y a la dimensión económica del desarrollo.

En este sentido, para los pobladores de La Guardia, el *Vivir Bien* está sujeto a ciertas condiciones que involucran la satisfacción de las necesidades básicas, entre las que figuran los servicios de vivienda, luz y agua, asociados a la seguridad de una persona.

> El *Vivir Bien*, al menos a mi entender, es tener todas las condiciones básicas, necesarias de toda colectividad humana. Contar mínimamente con todos los servicios básicos: vivienda, agua, energía eléctrica, servicio de transporte… (Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).
>
> *Vivir Bien* depende de las condiciones que uno tenga o pueda tener, tanto para uno como para poder crecer. Se trata de tener las condiciones básicas y necesarias, tanto individualmente como en familia y en sociedad (Grupo focal, participante 5).

Necesidades que se presentan a distintos niveles: individual, familiar-grupal y comunitario. Así, tener comida diariamente sería una necesidad individual; tener una casa para proteger a la familia una necesidad grupal, mientras que contar con caminos es una necesidad de

la comunidad. Al respecto, el participante 5 del grupo focal plantea lo siguiente:

> Por otra parte, es una obligación del Estado proveer los servicios: mejorar infraestructura, calles, el asfalto, los paseos… Dar las condiciones mínimas, un buen ambiente… Que haya salud, tratar de cubrir todas las necesidades médicas de salud, deportes, cien por cien de cobertura en agua potable. Al menos para mí, eso es *Vivir Bien* (Grupo focal, participante 5).

Por otro lado, encontramos que existen otros componentes del *Vivir Bien*, asociados con la dignidad y el derecho. Así, para los vecinos de La Guardia entrevistados en el proceso de investigación, *Vivir Bien* es un derecho de todo ser humano, es parte de la dignidad de cada individuo. En este sentido, el Gráfico 9 ilustra la relación dialéctica y dialógica entre los distintos componentes del *Vivir Bien* asociados a la dignidad.

Gráfico 9. Componentes del *Vivir Bien* asociados a la dignidad

Fuente: Elaboración propia.

En este contexto, el trabajo y la oportunidad de trabajar son dos de los principales componentes del *Vivir Bien*, en tanto son considerados como medios para la obtención de recursos económicos y materiales, y también para el desarrollo personal. Al respecto, Nicolás Cuéllar, coordinador del Departamento de Desarrollo Humano del Gobierno Municipal de La Guardia, señala:

> Para vivir bien es necesario tener oportunidades de trabajo. O sea, realizar alguna actividad económica, poder realizar algún emprendimiento que de alguna manera pueda garantizar el sustento diario de su familia.

El valor del trabajo no sólo como medio de desarrollo económico, se evidencia en lo dicho por otro de los entrevistados quien hace referencia a la dicha de trabajar, como una actividad que genera la satisfacción y el placer de producir para sí mismo y para los otros; es decir, para la familia. Así, para el entrevistado *Vivir Bien* es:

> Tener trabajo, salud, vivir con mi familia y éste... Salud, familia, educación para mis hijos... No sé si es la oportunidad o la dicha de trabajar (Jaime Luis Torrico, asistente del Coordinador del Plan Regulador del Gobierno Municipal de La Guardia, 44 años).

Otras de las características de trabajo es que da seguridad, es decir, que genera el dinero suficiente y estable para emprender proyectos que mejoren la calidad de vida de las personas:

> *Vivir Bien* es tener un trabajo seguro, que genere dinero (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel “Mielinas”, 35 años).

La salud es otro de los componentes del *Vivir Bien*, en tanto implica el bienestar físico pero también emocional y social, como componentes de la salud mental o psicológica. Al respecto, los entrevistados señalaron:

> *Vivir bien* es vivir sin problemas, con harta salud lo que más busca uno salud y no tener problemas. Uno no puede estar tranquilo cuando a veces está mal con su pareja, cuando uno

> está mal con su pareja influye en su vivir, en su trabajo, en los estudios (Santos Rojas, auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones del Gobierno Municipal de La Guardia, 22 años).
>
> Parece que *Vivir Bien* sería, más que todo salud; salud y un completo bienestar social, físico (Teonila Blacut, jefa de enfermeras del Hospital Rómulo Gómez Morales, 34 años).

Este último testimonio remite a la estabilidad emocional como parte de la salud mental y el estado de bienestar que una persona necesita para desempeñar sus roles sociales y actividades laborales.

En este sentido, *Vivir Bien* es estar bien, no sólo tener salud sino vivir en un ambiente saludable, definido por la seguridad y la tranquilidad. Esto está asociado con la noción de equilibrio, a nivel individual y social, como parte de una noción de salud personal y comunitaria, cuando se satisfacen varios aspectos o factores.

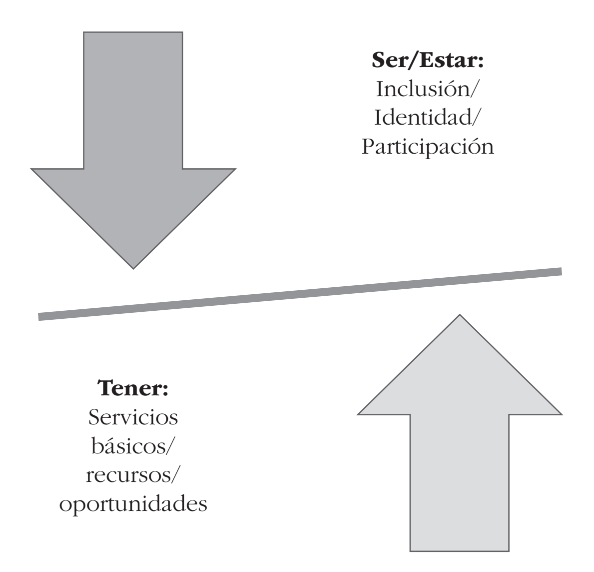
> *Vivir Bien* es tener plena salud. La tranquilidad y el desarrollo económico son aspectos fundamentales (Grupo focal, participante 2).
>
> Son varios factores relacionados con el equilibrio: el trasfondo social, lo psicológico, lo individual de cada persona, la edad, la salud. Hay varios factores o elementos que son esenciales. El equilibrio nunca se logra al cien por cien (Grupo focal, participante 1).

En términos generales, los pobladores de La Guardia consideran que han logrado un buen nivel de vida, un estado de bienestar y de bien vivir que valoran positivamente. Así, se trata de una comunidad donde las personas sienten que cuentan con las posibilidades de trabajo, con la asistencia médica y de educación adecuadas, además de disponer de las instituciones que apoyan el desarrollo personal, la familia y la sociedad.

> Yo creo que en La Guardia vivimos bien, a 20 km de la ciudad (de Santa Cruz). Tenemos todo: hospital, escuelas, universidad… Tenemos un micromercado, un mercado, bancos, cooperativas, alcaldía, defensoría, una parroquia; todas las necesidades las tenemos satisfechas. Eso es *Vivir Bien*, por eso éste es un “municipio-Escuela” (Grupo focal, participante 4).

En la investigación se pudo advertir otra dimensión del *Vivir Bien*, como efecto de la relación dialéctica y dialógica entre el *bien-estar* y el *bien-tener*. Es decir, *Vivir Bien* implica, por un lado, estar bien con uno mismo, con la familia y con la comunidad y, por otro lado, *bien-tener*, o sea tener trabajo, salud, condiciones de crecimiento y desarrollo. En definitiva, tener las condiciones básicas y necesarias para poder construir proyectos individuales, familiares y comunitarios que promuevan la calidad de vida. El Gráfico 10 muestra la relación entre el *bien-estar* y el *bien-tener*; relación que no necesariamente es de equilibrio perfecto y absoluto puesto que se trata de una relación dinámica y en constante construcción.

Gráfico 10. Relación dialéctica y dialógica entre el *bien-estar* y el *bien-tener*



Fuente: Elaboración propia.

Por un lado, el estado de *bien-estar* remite a la capacidad de establecer un lazo social marcado por el respeto al otro y por la solidaridad. Esta vertiente prioriza el ser al tener, el ser en relación a los demás.

> Es estar bien primero con Dios, con la gente, hacer el bien al que lo necesita y ser solidario con todas las personas; eso es *Vivir Bien* para mí. No es *Vivir Bien* tener una 4x4 allá afuera o tener un colchón de agua o tener dinero para beber todos

> los fines de semana (Carlos Pérez, presidente del Comité de Vigilancia de La Guardia, 45 años).

Por otro lado, el *Vivir Bien* también se refiere a las condiciones del entorno social, como, por ejemplo, la seguridad o la tranquilidad experimentadas en el lugar donde se vive. Al respecto, la mayoría de los entrevistados señaló que para ellos, La Guardia es un lugar tranquilo, un buen lugar para vivir,

> La Guardia es un buen lugar para vivir. Es un pueblo tranquilo en el que no hay peleas ni mucha aglomeración de gente. Además no hay bloqueos ni muchos conflictos sociales que puedan producir violencia o muertes como en otros lugares (Nancy Montoya, presidenta de la Asociación de Productoras de Miel "Mielinas", 35 años).

En este sentido, *bien-estar* es lograr un estado de tranquilidad en que la persona se siente satisfecha con su modo de vida y sus elecciones; lo que influye en sus relaciones familiares, de pareja, fraternas o filiales. Sin embargo, este estado de bienestar está relacionado con el *bien-tener*, es decir, con el hecho de contar con las condiciones básicas que le permitan a una persona —y a su familia— satisfacer las necesidades de alimentación, vivienda, trabajo, salud y educación. En consecuencia, el *bien-estar* está estrechamente relacionado con el *bien-tener*, siendo éste la base para alcanzar aquél. El siguiente testimonio articula estas dos dimensiones en una relación dialéctica, base fundamental del *Vivir Bien*:

> *Vivir Bien* creo que es, primeramente, estar bien con uno mismo. Yo, persona, como estoy bien conmigo mismo, entonces tengo un buen hogar, y mi salud está bien. Tengo equilibrio en estas tres partes. En el hogar, es importante cómo están mis hijos, tener una vivienda adecuada; los servicios básicos; las condiciones adecuadas para vivir. También es importante tener un ambiente de trabajo bueno y una alimentación adecuada (Grupo focal, participante 2).

En este sentido, el *bien-tener* nos remite a las condiciones materiales y a las oportunidades para lograr los objetos necesarios para la

supervivencia y la calidad de vida que cada persona, según sus características socioculturales, requiere o espera.

> *Vivir Bien* está asociado a otro concepto, que es la calidad de vida. Esta calidad de vida está condicionada por el lugar donde uno vive. No va a ser lo mismo vivir en La Guardia que vivir en un pueblo que ni el nombre sé, en Potosí (Grupo focal, participante 2).

Sin embargo, aunque los contextos cambien, el *Vivir Bien* y la calidad de vida están asociados con el estar bien y gozar de trabajo, techo y educación:

> *Vivir bien* es estar bien con mi familia. *Vivir bien* sería gozar de todos los beneficios que una persona merece: tener un buen trabajo con un salario digno para mantener a la familia, tener un techo donde dormir, cobijar a la familia, una buena alimentación, derecho a la educación (Manuel Lorenzo Cavalotti, director del Hospital Rómulo Gómez Morales, 35 años).

En términos generales, *Vivir Bien* implica lograr un estado de comodidad relativa —no perfecta pues ello estaría en el orden de lo ideal y de lo imposible—, un estado de armonía en cuanto a las relaciones o lazos que una persona construye con los suyos, ya que, según lo dicho y sentido por las personas entrevistadas durante la investigación, la noción de desarrollo no es individual sino grupal, familiar y comunitaria.

> *Vivir bien* sería una comodidad perfecta aunque, como se trata de seres humanos, no tan perfecta. Sería conseguir armonía con la familia, porque no creo que se trata de hacer las cosas solos; uno tiene que seguir yendo para adelante pero con los demás (Víctor Rocha, policía de servicio de La Guardia, 30 años).

En este sentido, el desarrollo local es parte y producto a la vez del desarrollo individual, en la medida en que las demandas de la ciudadanía operan como incentivo para el mejoramiento de la prestación de servicios, con la finalidad de favorecer una mayor equidad social,

ya que la provisión de bienes públicos —tales como la atención en salud, la educación, la vivienda o la preservación de ámbitos para el esparcimiento o la recreación— depende, sobre todo, de los sectores sociales más favorecidos.

Desde esta perspectiva, la participación social en el proceso de desarrollo local está consustanciada con la idea de poder, pues quien incrementa su participación en un proceso social incrementa además su grado de control sobre el mismo. Esto se debe a que, fundamentalmente, todo proyecto cuyo objetivo directo o indirecto sea luchar contra la exclusión económico-social requiere del fortalecimiento de la trama social de los habitantes de La Guardia, puesto que la participación del colectivo juega un rol fundamental en la construcción de condiciones materiales, sociales y culturales para vivir mejor.

CONCLUSIONES

- A partir del análisis de los resultados del estudio cualitativo sobre las construcciones acerca del *Vivir Bien* en la localidad de La Guardia, se arribó a las siguientes conclusiones:
- La Guardia, ubicada a 20 km de la ciudad de Santa Cruz, es una localidad que, debido a su crecimiento poblacional y desarrollo económico productivo, es considerada una ciudad intermedia. Gracias a su fácil acceso y a su ubicación, se ha constituido en un "municipio-Escuela", modelo de otros. La Guardia está conformada por 66 juntas vecinales u Organizaciones Territoriales de Base (OTB), agrupadas en seis distritos, de los cuales cuatro son urbanos y dos rurales. Los distritos urbanos más importantes son La Guardia, El Carmen, San José y Nueva Esperanza y los dos distritos rurales son Pedro Lorenzo y Basilio.
- La Guardia es una localidad productora de frutas y cereales como maíz, soya y sorgo, entre otros. Sin embargo, en el municipio también se desarrollan diversas actividades económicas, además de las agrícolas y agropecuarias, como el comercio, la extracción de áridos, la artesanía y la producción fabril. Por ello, La Guardia es una localidad económicamente pujante que atrae a gran cantidad de inmigrantes de otras provincias del departamento y, sobre todo, de otras regiones del occidente del país.
- Para los pobladores de La Guardia, el trabajo es considerado un medio para mejorar la calidad de vida. Trabajar está relacionado

con *Vivir Bien*, en tanto permite satisfacer las necesidades básicas aunque también es una obligación, una responsabilidad y un derecho. Así, el trabajo se constituye para muchos en el fundamento o sentido de la vida.

- En La Guardia, el *Vivir Bien* también se asocia al concepto de dignidad; con la cual se logra el estatuto de valor del ser. En este sentido, ser digno es ser honesto y transparente en los comportamientos y en los actos para lograr el reconocimiento, valor y respeto por parte de los demás. La dignidad es un valor singular que se logra a partir de la relación con el otro y a pesar de tener como condición la libertad y la independencia. La dignidad se sostiene en un vínculo ético con los demás.
- La relación de los habitantes de La Guardia con la tierra es fundamental, en tanto es el medio de producción y además forma parte de su ecosistema. Así, la tierra es el lugar donde viven, su casa, su terruño; el espacio en el que han construido su vida y sus lazos su identidad. Por ello, la tierra no es una la parcela sino el territorio sobre el cual se desarrollan dinámicas económicas, sociales y culturales.
- Otro de los aspectos característicos de La Guardia es que se trata de una localidad donde se evidencia una fuerte afluencia migratoria de otras provincias y departamentos del país, en tanto es considerado un municipio con posibilidades de desarrollo económico, donde hay trabajo y hay un buen ambiente para vivir. Estas olas migratorias generan procesos de encuentro y desencuentro como parte de dinámicas sociales y culturales que hacen posibles los lazos de amistad, laborales, y sociales entre los "guardieños", sean éstos cambas o collas.
- Otro de los aspectos considerado por los sujetos participantes de la investigación como un componente del *Vivir Bien* es el acceso a un servicio de salud de calidad, a nivel de la infraestructura, el equipamiento, el personal de salud, y la atención calidad a los pacientes. Sin embargo, esto también se asocia a otra vertiente de la salud; la noción no sólo de tener salud o de tener acceso al servicio de salud sino de ser y sentirse saludable. Esto está asociado a las condiciones ambientales y culturales que permiten la construcción de un modo de vida armónico y seguro.
- En cuanto a la educación —como medio para mejorar las condiciones de trabajo y la calidad de vida—, ésta se constituye en una

de las prioridades de los padres de La Guardia, en tanto es uno de los aspectos en los que invierten con mayor preocupación. La educación formal es un medio de movilidad y ascenso social, así como la educación informal es el proceso por el cual el sujeto recibe del "otro social", mediante la familia, los códigos, significaciones, roles y funciones sociales, transmitidas de generación en generación como patrimonio cultural.

- La ley y la legalidad son otros de los aspectos fundamentales del *Vivir Bien*, en tanto son las normas y reglas las que regulan la interacción y el funcionamiento social de los individuos. De ello, destaca que en La Guardia existe una tendencia hacia el respeto por la ley y por las autoridades. En este sentido, los vecinos de La Guardia conforman una comunidad crédula y respetuosa que tiende al diálogo para la resolución de los conflictos. Sin embargo, por la cercanía del municipio a la ciudad de Santa Cruz, se han registrado también hechos delictivos que conmueven a la ciudadanía que se organiza para buscar recursos y mecanismos de protección más sólidos.
- En definitiva, *Vivir Bien* es un estado y un proceso dinámico que involucra tres dimensiones: el individuo, la familia y la comunidad. De hecho, el sujeto forma parte de múltiples ecosistemas, cada uno con distintos niveles de complejidad que, sin embargo, están relacionados o entrelazados. Es decir que la complejidad de la construcción de condiciones para *Vivir Bien* está estrechamente relacionada con la interacción de los elementos y con la intensidad de las redes de las cuales forma parte cada sujeto.
- Si bien, en términos generales, se puede localizar la noción de *Vivir Bien* de los sujetos de La Guardia, en términos del discurso capitalista y de la lógica del "tener" sostenida por éste, también se percibe que para *Vivir Bien* las personas requieren de una relación dialógica y dialéctica entre las vertientes del "tener" y las del "ser" o el "estar". Es decir, que para *Vivir Bien* es necesario "bien-estar", y "bien-tener".
- El "bien-estar" implica la construcción de lazos sociales, de la ubicación digna en un lugar dentro de la sociedad y de los distintos ecosistemas sociales, mientras que el "bien-tener" hace referencia a la posesión de objetos o de recursos materiales con los cuales hacer, producir y, en fin, vivir. Pero, más allá del sólo hecho de tener por tener, se escucha la necesidad de disponer de oportunidades;

condiciones sobre las cuales ejercer el derecho y la libertad de elegir, de manera autónoma. Aspecto fundamental de la dignidad y sinónimo de *Vivir Bien*.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Mario
2001 “La ciencia un discurso y el sujeto del inconsciente”. *El psicoanalisis.net* (Revista virtual). Disponible en: http://www.elpsicoanalisis.net/index.php?option=com_content&view=article&id=213:la-ciencia-un-discurso-y-el-sujeto-del-inconsciente&catid=56:numero-21&Itemid=173

Arkonada, Katu
2003 “Vivir Bien, la búsqueda de un nuevo paradigma en Bolivia”. *Revista CEADESC.* N° 2. Págs. 2-3. Disponible en: www.ceadesc.org/2009/10/vivir-bien-el-paradigma-indigena-en-debate/.

Balza, Roberto
2001 *Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena*. Serie Pueblos Indígenas de Tierras Bajas. Vol. 17. APCOPB-SVN-IWGIA.

Barbery, Roberto
2002 “Evolución de la Ciudadanía y Participación Social en Bolivia”. *Boletín Metáfora* N° 19. Santa Cruz: Centro para la Participación y el Desarrollo Humano Sostenible (CEPAD).

Barragán, Rossana (coord.)
1999 *Formulación de los proyectos de investigación*. La Paz: PIEB.

Bauman, Zygmunt
2008 *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Barcelona: Katz Editores.
1999 *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Berger, Peter y Thomas Luckmann
2006 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Boyle, P. J.; Keith Halfacree y Vaughan Robinson
1998 *Exploring Contemporany Migration*. London: Longman.

Braudel, Fernando
1976 *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Vol II. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Ceballos, Héctor
1986 *Foucault y el Poder*. México D.F.: Coyoacán.

CEPAD (Centro para la Participación y el Desarrollo Humano Sostenible)
2006 *Experiencias y desafíos del proceso de desarrollo económico local y Participación Popular*. Santa Cruz: El País.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe)
2006 *La juventud en Iberoamérica: Tendencias y urgencias*. La Paz: Plural.

Dabas, Elina
2003 Redes Sociales. Enredados (Revista de Comunicación Comunitaria). Disponible en: http://revistaenredados.blogcindario.com/2007/02/00006-redes-sociales-por-elina-dabas.html .

Dávalos, Pablo
2008 *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay y las teorías de desarrollo*. Disponible en: http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/BuenVivirTeorias-DesarrolloDavalos08.pdf .

De Lellis, Martín *et al.*
2006 *Psicología y políticas públicas en salud*. Buenos Aires: Paidós.

Delgado, Carmela
2007 "Sólo queda en la historia la vieja La Guardia". Santa Cruz: *El Deber*. Disponible en:
http://www.eldeber.com.bo/vernotasantacruz.php?id=070922205931

De Tezanos, Araceli
2004 *Una etnografía de la etnografía: aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*. Bogotá: Antropos.

Ferrufino, Cecilia; Magda Ferrufino y Carlos A. Pereira
2007 *Los costos humanos de la migración*. La Paz: PIEB.

Foucault, Michel
2005a *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
2005b *La microfísica del poder*. México: La Piqueta.

Frenk, Julio
1985 "El concepto y la medición de la accesibilidad". En: *Salud Pública de México* (Revista). Vol. 27, N° 5. Cuernavaca: Instituto Nacional de Salud Pública.

Gunder-Frank, Andre
1963 *América Latina: Subdesarrollo o Revolución*. México. Editorial ERA.

Gutiérrez Pantoja, Gabriel
1986 *Metodologías de las Ciencias Sociales*. México D.F.: Leonel Pereznieto Castro.

Gutiérrez Rojas, Edith
2000 *Población indígena durante la Guerra del Chaco*. La Paz: Disponible en http://eeadv.wordpress.com/ejercito-de-bolivia/historia-militar-de-bolivia/guerra-del-chaco/

Gutiérrez Vera, Daniel
2002 *La textura de lo social*. México. Disponible en: http://www.ejournal.unam.mx/rms/2004-2/RMS04203.pdf

INE (Instituto Nacional de Estadística)
2002 *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Santa Cruz: Resultados departamentales*. La Paz: INE.

Lacan, Jacques
1992 *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
1990 *La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós.

Lanusse, Fede
2003 *Bolivia, Tierra y territorio*. Artículo disponible en: www.aporrea.org/actualidad/a5252.html

Lévi-Strauss, Claude
1987 *Introduction in qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University.

Malgesini, Graciela (comp.)
1997 *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona: ICARIA.

Massey, Douglas *et al.*
1993 Population and Development Review 19. N° 3: *Migrant Labor in Industrial Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mazurek, Hubert
2006 *Espacio, Territorio: Conceptos, enfoques y metodologías de investigación*. La Paz: PIEB.

Molina, Carlos Hugo *et al.*
2011 *Pasar del Proyecto Piloto a la Política Pública*. Santa Cruz: CEPAD. Disponible en: www.cepad.org/index.php?option=com_content&view=article&id=616%3Acarlos-hugo-molina-director-del-cepad-pasar-del-proyecto-piloto-a-la-politica- publica&catid=2%3Anoticias&Itemid=19

Pérez Serrano, Gloria
1994 "Investigación cualitativa: Retos e Interrogantes". México: Editorial Muralla.
1983 *Metodología de la Investigación Pedagógica y Psicológica*. La Habana: Pueblo y Educación.

Portes, Alejandro
1997 *Globalization from below: the rise of transnational communities*. Oxford: University of Oxford Transnational Communities.

Quesada, Julio
2008 "La Otra historia de la Filosofia". Barcelona: Editorial Ariel.

Peña, Claudia y Alejandra Boschetti
2008 *Desafiar el mito camba colla, interculturalidad, poder y resistencia en el Oriente Boliviano*. La Paz: Fundación UNIR.

RAE (Real Academia Española)
2010 *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: www.rae.es

Ray, Debraj
2002 "El desarrollo económico: Visión panorámica" (Cap. II). En: *Economía del desarrollo*. Barcelona: Antonio Bosch.

Restrepo, Jairo *et al.*
2006 *El seguro subsidiado y el acceso a los servicios de salud. Teoría, contexto colombiano y experiencia en Antioquía*. Medellín: Centro de Investigaciones Económicas, Universidad de Antioquía.

Simola, Hannu; Safari Heikkinen y Jussi Silvonen
2000 *El desafío de Foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.

Taylor, S.J. y R. Bogdan
1990 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México D.F.: Paidós.

Temple, Dominique
2003 *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: TARI-Plural-UMSA.

Uscanga Guevara, María Teresa y Arturo García Santillán
2008 *Desarrollo y comportamiento de la motivación en el trabajo*. Disponible en: www.eumed.net/libros/2008c/446/

Yapu, Mario
2006 *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas*. La Paz: PIEB.

Wallerstein, Inmanuel
1997 "La reestructuración capitalista y el sistema-mundo". En: Moreno, Armando y Nelson Pineda (comp.). *Sociología y Política. Enfoque Latinoamericano*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes.

ANEXOS

Anexo I
Lista de entrevistas a profundidad

Nombre	Edad	Ocupación	Institución
Nicolás Cuellar	44 años	Coordinador del Departamento de Desarrollo Humano	Gobierno Municipal de La Guardia
Elcira Miranda	30 años	Usuaria del servicio de maternidad	Hospital Rómulo Gómez Morales, La Guardia
Víctor Rocha	30 años	Oficial de servicio de la Policía	Policía de La Guardia
Pablo Canarini	38 años	Miembro de la Asociación de Artesanos de La Guardia	La Guardia
Dña. Hilaria*	42 años	Vendedora de frutas	Mercado de La Guardia
Jaime Luis Torrico Menéndez	44 años	Asistente del Coordinador del Plan Regulador	Gobierno Municipal de La Guardia
Florentino Saavedra	56 años	Comerciante de áridos	Asociación Cooperativa explotadora de áridos
Santos Rojas	22 años	Auxiliar contable de la Oficina de Recaudaciones	Gobierno Municipal de La Guardia
Celinda Rocha	28 años	Vendedora de comida del Mercado La Guardia	Mercado de La Guardia
Mercedes Loayza	50 años	Panadera del Mercado de La Guardia	Mercado de La Guardia
D. Rubén*	44 años	Capitán de la Policía	Policía
Carlos Pérez	45 años	Presidente del Comité de Vigilancia	Gobierno Municipal de La Guardia

(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

Nombre	Edad	Ocupación	Institución
Teonila Blacut	34 años	Jefa de Enfermeras	Hospital Rómulo Gómez Morales, La Guardia
Manuel Lorenzo Cavalotti	35 años	Director Hospital de La Guardia	Hospital Municipal de La Guardia
Nancy Montoya	35 años	Presidenta	Asociación de Productoras de Miel "Mielinas"
Mario Céspedes	25 años	Mototaxista	Asociación de mototaxis
Paulo Olmos	s.d.	Encargado de las ferias productivas	Gobierno Municipal de La Guardia

Fuente: Elaboración propia.

* No se dispone de los apellidos de estos entrevistados.

Anexo II
Lista de entrevistas informales

Nombre	Edad	Ocupación	Institución
Elenise Vargas	25 años	Vendedora	Usuaria del servicio hospitalario
Dña. Alicia*	43 años	Ama de casa	Usuaria del servicio hospitalario
Dña. Elizabeth*	45 años	Comerciante de ripio	Independiente
D. Germán*	35 años	Mototaxista	Asociación de mototaxis "Los Amigos"
Sin identificación	42 años	Comerciante de pimientos del mercado municipal	Mercado municipal
Dña. Eva*	67 años	Ama de casa	Vecina de la zona del mercado municipal

Fuente: Elaboración propia.

* No se dispone de los apellidos de estos entrevistados.

IV

Jaihuayco (zona sur de Cochabamba) Transiciones del *Vivir Bien*: migraciones y tejidos urbano-rurales

Tiina Saaresranta

Índice

Agradecimientos 451

Introducción 453

1. Construcción del marco orientador de la investigación 454

1.1. Estado de la cuestión 454

1.2. Objetivos y preguntas centrales de la investigación 459

1.3. Enfoque metodológico y técnicas aplicadas 460

1.4. Abordaje temático 466

2. *Vivir Bien* en la zona sur de la ciudad de Cochabamba 467

2.1. Sobre la zona de estudio 467

2.2. Percepciones y concepciones generales del *Vivir Bien* 473

2.3. Vivencias, percepciones y valores acerca del *Vivir Bien* 481

Conclusiones 530

Bibliografía 532

Anexos 537

Índice gráfico

Cuadro 1: ¿Cómo debería ser el *Vivir Bien* para las familias bolivianas? 480
Cuadro 2: *Munay* (querer): Temas del ámbito cultural e identitario 481
Cuadro 3: *Yachay* (saber): Temas del ámbito social 495
Cuadro 4: *Ruway* (hacer): Temas del ámbito productivo 505
Cuadro 5: *Atiy* (poder): Temas del ámbito organizativo 513

Ilustración 1: El *Vivir Bien* según los vecinos de Jaihuayco 484
Ilustración 2: Fiesta del vecindario 493

Gráfico 1: *Vivir Bien* desde el enfoque temático de la *Chakana* 467

Mapa 1: Distrito 5 (Jaihuayco) de la ciudad de Cochabamba 472

Agradecimientos

A Cristóbal Sisco Rioja, por su trabajo como asistente de investigación. A los vecinos de la zona sur de Cochabamba, al Centro de Educación Permanente Jaihuayco (CEPJA) y al Centro de Culturas Originarias *Kawsay*, quienes hicieron posible esta investigación.

INTRODUCCIÓN

El Plan Nacional de Desarrollo (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007) presenta el paradigma del *Vivir Bien* como un planteamiento nacido desde las culturas *indígena originario campesinas* del país. Tradicionalmente en Bolivia se ha pensado que estas culturas se desarrollan principalmente en las comunidades rurales. Sin embargo, la característica mayoritaria del país actualmente es lo urbano: el 62% de la población boliviana vive en centros urbanos (INE, 2002). Al mismo tiempo, en ciudades como Cochabamba existen importantes porcentajes de población *indígena originario campesina*. Las expresiones culturales y las conformaciones identitarias en las ciudades de Bolivia viven procesos de transformación y reconfiguración entre lo moderno-occidental y lo tradicional-*indígena originario campesino*, constituyéndose en comunidades multi e interculturales urbanas, como una de las formas de expresión de la plurinacionalidad en Bolivia.

Este documento presenta los resultados una investigación etnográfica acerca del *Vivir Bien* en la zona sur de la ciudad de Cochabamba. El trabajo investigativo se realizó en la zona sur de la ciudad de Cochabamba, principalmente en la zona denominada Jaihuayco o Distrito municipal 5, y en algunos casos se hizo referencia a la zona sur en general. Según los datos del Censo 2001 (INE, 2002), el 65% de la población del Distrito municipal 5 del Cercado de Cochabamba se autoidentifica como quechua, aymara o con otro pueblo nativo. La zona de estudio es culturalmente heterogénea puesto que está integrada por familias que durante varias generaciones han habitado la ciudad y por inmigrantes recién llegados de las provincias del departamento de Cochabamba o de los departamentos altiplánicos.

El propósito de esta investigación fue ubicar el *Vivir Bien* en ese contexto urbano. Por el tiempo limitado de tres meses que se asignó para el desarrollo de esta investigación, el resultado que se presenta

aquí es exploratorio e inicial. En la presentación de los datos se ha recurrido a un uso amplio de citas textuales, con el propósito de mostrar la riqueza de las voces propias de los vecinos de la zona. La investigación se llevó a cabo entre noviembre de 2009 y febrero de 2010.

1. CONSTRUCCIÓN DEL MARCO ORIENTADOR DE LA INVESTIGACIÓN

1.1. Estado de la cuestión

El modelo de desarrollo todavía dominante en Bolivia y en la mayoría de los países del mundo ha pasado por diferentes fases: desde el desarrollo extractivo basado en el ideal de crecimiento y consumismo sin límites, pasando por el desarrollo sostenible —que trató de tomar en cuenta las necesidades de las futuras generaciones en el uso de los recursos naturales— para llegar, finalmente, al desarrollo humano. El Índice de Desarrollo Humano (IDH), utilizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desde el año 1990 combina tres medidores: esperanza de vida, educación e ingresos económicos. Según este indicador, el año 2009 Bolivia ocupaba el lugar 113 de los 182 países en el mundo que fueron clasificados (PNUD, 2009).

Las Naciones Unidas han declarado el desarrollo como un derecho de todos los pueblos e individuos para participar de un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizar plenamente todos sus derechos humanos y libertades fundamentales. Esto implica la plena realización del derecho de todos los pueblos a su libre determinación, incluyendo la plena soberanía sobre todas sus riquezas y recursos naturales (Naciones Unidas, 1986).

Según instrumentos jurídicos de las Naciones Unidas que definen los derechos específicos de los pueblos *indígena originario campesinos*, estos pueblos tienen el derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo, asimismo como la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos. En particular, los pueblos *indígena originario campesinos* tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas económicos y sociales relacionados directamente con ellos, y en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias

instituciones.[1] El Estado debe velar por estudios en cooperación con los pueblos *indígena originario campesinos*, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual, cultural, y sobre el medioambiente que las actividades de desarrollo puedan tener sobre ellos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades de desarrollo.[2] Según la nueva Constitución Política del Estado, las autonomías *indígena originario campesinas* tienen competencia en relación con la definición y gestión de formas propias de desarrollo económico, social, político, organizativo y cultural, de acuerdo con la identidad y visión de cada pueblo.[3]

El desarrollo moderno, basado en los ideales del capitalismo, ha sido criticado por movimientos indígenas, ecologistas, grupos de intelectuales y otros en diferentes partes del mundo. Muchas voces provenientes de las culturas *indígena originario campesinas* no comparten ese tipo de desarrollo que clasifica otras visiones de vida como inferiores:

> En la noción del desarrollo está implícita la noción del progreso. Esto supone, que las sociedades avanzan en fases de desarrollo, como un infante que está creciendo para llegar a ser un ser humano adulto. La más temprana fase del desarrollo humano está considerada como primitiva, simple y emocional. Cuando las sociedades se desarrollan, llegan a ser menos primitivas, más civilizadas, más racionales, y sus estructuras sociales llegan a ser más complejas y burocráticas (Smith 2001: 30).[4]

Existen corrientes de pensamiento preocupadas por el daño profundo que el actual modelo de desarrollo causa a la naturaleza y al mismo ser humano, y que revindican el reestablecimiento de las relaciones de reciprocidad con la naturaleza. Una de estas corrientes, propone la *jurisprudencia de la tierra*, según la cual los modelos jurídicos, políticos, sociales y de desarrollo deben reconocer los derechos de la tierra, y no exclusivamente los derechos de los seres humanos.

---

1 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículos 23 y 32; y Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, artículo 7(1).

2 Convenio 169 de la OIT, artículo 7(3).

3 Constitución Política del Estado, artículo 304(2).

4 Traducción de la autora del original inglés.

> Las sociedades humanas que actualmente dominan el mundo, basan su gobierno en un entendimiento falso del universo. El núcleo de esta falsedad es que nosotros, los humanos estamos separados de nuestro medioambiente, y que podemos florecer aunque la salud de la Tierra esté deteriorándose. De hecho, nos hemos convencido de que nuestra salud y bienestar dependen de la explotación de la Tierra (preferiblemente tan rápido como tecnológicamente sea posible y como demanda el mercado) más que de la preservación del ecosistema global. Las estructuras de gobierno, filosofías legales (jurisprudencia), y las leyes establecidas por muchas sociedades reflejan y atrincheran la ilusión de la separación e independencia. Esto fomenta y legitima un comportamiento ecológicamente y socialmente destructivo e impide el desarrollo de formas más apropiadas de organización social por parte de aquellos que no suscriben los mitos sociales dominantes (Cullinan, 2003: 43).[5]

Existen varios autores que afirman que en las culturas *indígena originario campesinas* "…existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el *súmac káusai* (buen vivir), que se define también como 'vida armónica'" (Viteri Gualinga, 2000: 1).[6] Según Viteri, el concepto de "buen vivir" constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades *indígena originario campesinas*. Tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. El "buen vivir" no se puede entender como análogo al concepto de desarrollo (*Ibíd.*).

El gobierno actual de Bolivia plantea el *Vivir Bien*[7] como el fundamento para una nueva propuesta de desarrollo basada en una lógica plurinacional de convivencia civilizatoria. El planteamiento del *Vivir Bien* está plasmado en la nueva Constitución Política del Estado.[8] En el preámbulo de la Constitución se describe la búsqueda del *Vivir*

---

5 Traducción de la autora del original inglés.

6 La cita corresponde a la visión *kichwa* amazónica de Ecuador.

7 En el Plan Nacional de Desarrollo (PND) se escribe el *Vivir Bien* con mayúsculas, como un término que expresa la nueva propuesta estatal para el desarrollo.

8 Promulgada el 7 de febrero de 2009.

Bien como uno de los fundamentos del Estado. En el artículo 8 de la Constitución se define el *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) entre los principios ético-morales para la sociedad plural.

El *Vivir Bien* se concibe como una alternativa de vida desde las culturas de Bolivia que expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respetando la diversidad de identidades culturales. Se plantea el *Vivir Bien* como una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder. Según el Plan Nacional de Desarrollo (PND) "no se puede vivir bien si los demás viven mal". Esto implica vivir en equilibrio con todo lo que nos rodea. También significa "vivir bien contigo y conmigo", que es diferente del "vivir mejor" occidental, que es individual, separado de los demás y de la naturaleza e inclusive a expensas de los demás. Es una forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas, a diferencia del concepto occidental de "bienestar", que según el Plan Nacional de Desarrollo está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales (Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2007: 1-6). El Plan Nacional de Desarrollo establece cuatro estrategias nacionales para el *Vivir Bien* (*Ibíd.*: 15-17):

- Estrategia sociocomunitaria (*Bolivia Digna*).
- Estrategia del poder social (*Bolivia Democrática*).
- Estrategia económica productiva (*Bolivia Productiva*).
- Estrategia de relacionamiento internacional (*Bolivia Soberana*).

El *Vivir Bien* como una alternativa para la planificación de la vida[9] está en proceso de construcción en Bolivia. En un documento del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (2009), se elaboran y reorientan los conceptos constitutivos del *Vivir Bien* de la siguiente manera:

- *"Es más importante la identidad que la dignidad:* Más allá de la dignidad, es más importante conservar y defender sobre todo nuestra identidad, que es el fundamento de nuestra dignidad. Personas que solo tienen dignidad [son] como una planta sin raíces".

9 En algunos contextos indígenas, como en la Amazonía colombiana, no se habla de propuestas de desarrollo, sino de "planes de vida".

- "*Consenso más que democracia:* En la realidad de vivir el consenso, no se percibe la democracia, pues en la democracia existe el sometimiento, donde las minorías se someten a las mayorías o las mayorías se someten a las minorías".
- *"Hacia el ejercicio directo de la soberanía:* En nuestras comunidades soberanas podamos determinar libremente nuestros propósitos, nuestras formas de organización, la planificación conjunta de las comunidades, la asignación de nuestras autoridades".
- *"Producción en función de la vida:* Trabajamos juntos por la sociedad y por nuestras familias, compartiendo, cantando, bailando, tal como seguimos practicando en nuestras comunidades".

En ese mismo documento se recrean y cuestionan los conceptos constitutivos del *Vivir Bien* de la siguiente manera: "La identidad está relacionada con el vivir bien, la armonía o el equilibrio [están relacionados] con el vivir bien, la complementariedad está relacionada con el vivir bien, el consenso está relacionado con el vivir bien. Al otro lado está la dignidad, la justicia, la libertad y la democracia, o sea la dignidad está relacionada con el vivir mejor, la justicia está relacionada con el vivir mejor, la libertad está relacionada con el vivir mejor, la democracia está relacionada con el vivir mejor" (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2009: 163-164).

Según el Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, David Choquehuanca: "*Vivir Bien* es buscar la vivencia en comunidad, donde todos los integrantes se preocupan por todos. Lo más importante no es el humano (como plantea el socialismo) ni el dinero (como postula el capitalismo), sino la vida. Se pretende buscar una vida más sencilla", ("25 postulados para entender el Vivir Bien". *La Razón*. 31 de enero de 2010. Entrevista con el Ministro de Relaciones Exteriores, David Choquehuanca).

Según un documento de trabajo del Ministerio de Planificación del Desarrollo (2009), el *Vivir Bien* esta compuesto de ocho dimensiones diferentes:

- Convivir bien (derechos ciudadanos, seguridad ciudadana, seguridad nacional, justicia).
- Participación con identidad (poder social y comunitario, Estado Plurinacional y autónomo).

– Trabajo e ingreso digno (producción, empleo).
– Comer bien (seguridad alimentaria con soberanía).
– Habitar bien (vivienda, servicios básicos).
– Conocer bien (educación, saber, conocimiento, innovación).
– Sentirse bien (salud, nutrición).
– Artes, deportes y recreación (artes y cultura, deportes y recreación).

Se puede concluir que la definición de los elementos constitutivos del *Vivir Bien* está en proceso de reflexión y construcción. La tarea de esta investigación es contribuir a este proceso.

1.2. Objetivos y preguntas centrales de la investigación

El objetivo general de este estudio fue investigar las visiones y percepciones sobre el *Vivir Bien* en los barrios periurbanos de la zona sur de la ciudad de Cochabamba, enfocándose en Jaihuayco, que comprende el Distrito 5 del municipio de Cercado, y de esa manera contribuir a conocer cuáles son las perspectivas de vida (desarrollo) de los pobladores de esta zona. En esta línea, los objetivos específicos fueron los siguientes:

– Conocer las percepciones y concepciones que tienen los diferentes actores y pueblos acerca del *Vivir Bien*.
– Conocer lo que es *Vivir Bien* para actores y pueblos en su vida cotidiana o a partir de ella.
– Saber cómo los actores y pueblos clasifican y ordenan sus valores en torno al *Vivir Bien*, relacionándolo con lo productivo, lo político, lo social, etc.
– Conocer los valores y principios que ordenan la vida cotidiana de los actores y de los pueblos.
– Conocer los valores mayores acerca de la producción (bienes materiales y simbólicos), democracia (organización política y del poder), dignidad (valores de ser como persona y como comunidad) y soberanía (autonomía y autodeterminación).
– Analizar las percepciones de acuerdo a las categorías indígenas (en su sentido genérico) del *Vivir Bien* y a las emergentes del marco interpretativo del PND y la CPE.

De estos objetivos, según la metodología de trabajo que se describe más en detalle en el siguiente capítulo, en esta investigación, en particular, se elaboraron las siguientes preguntas centrales de investigación, con la idea de centrar el enfoque de trabajo en una realidad más cercana a la vivencia de la gente en la zona del estudio:

- *Visión del* Vivir Bien *(munay):* ¿Qué se entiende por *Vivir Bien*?
- *Conocimiento de la realidad (yachay):* ¿Cómo se practica el *Vivir Bien* en la vida cotidiana?
- *Descripción de la implementación del* Vivir Bien *(ruway):* ¿En la actualidad se está viviendo bien?
- *Propuestas para el* Vivir Bien *(atiy):* ¿Cómo debería ser el *Vivir Bien*?[10]

1.3. Enfoque metodológico y técnicas aplicadas

El Gobierno actual de Bolivia ha planteado un enfoque pluralista, participativo y descolonizador en sus relaciones con la sociedad civil. En consecuencia, esta investigación respeta ese enfoque. Existen diversidad de planteamientos teórico-metodológicos que facilitan encaminar la planificación del trabajo investigativo, la realización del trabajo de campo, y la sistematización y análisis de los resultados.[11] La descolonización no es un rechazo a lo moderno u “occidental”[12], sino la construcción de nuevas propuestas propias e interculturales.[13]

---

10 Los términos en paréntesis son expresiones en el idioma quechua que representan las cuatro principales dimensiones de la *Chakana*: *munay* (querer), *yachay* (saber), *ruway* (hacer) y *atiy* (poder). El uso de la lógica de la *Chakana* como método de investigación será explicado más en detalle en el siguiente capítulo.

11 Ver por ejemplo en: Arnold, Denise Y. (2006) “Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto”.

12 Al usar el término “occidental”, refiero a los modelos de desarrollo, ciencia, economía etc. promovidos por los estados poderosos del hemisferio occidental. Sin embargo, lo escribo entre comillas, por la razón de que el espacio cultural llamado “Occidente” es muy heterogéneo, y que no puede ser encasillado en uno solo pensamiento.

13 Ver, por ejemplo, en Arnold (2006: 14): “...otro es que las mismas metodologías participativas que surgen de las propias bases (por ejemplo, de los pueblos indígenas) en un intento de descolonizar las metodologías, lo hagan en un contexto contestatario y subalterno, esto es, todavía con referencia al poder soberano del Estado moderno y no como una propuesta epistemológica alternativa a ello.”

Según Walsh (2006: 170), la meta de la de la de-colonialidad "no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades justas". Por tanto, la descolonización es también cuestión de metodologías de trabajo.

Por tratarse de un tema de estudio vinculado con los conocimientos *indígena originario campesinos* y mestizos, en el enfoque teórico se han plasmado elementos provenientes de la vivencia, críticas y cosmovisiones de estas culturas. Una de las propuestas metodológicas más conocidas de esta naturaleza viene de la experiencia de los indígenas *maoris* de Nueva Zelanda desarrollada por Linda Tuhiwai Smith (2001) en su libro *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*.[14] Ella propone una investigación comunitaria y descolonizadora, que parte de una agenda de investigación, donde la libre determinación de los pueblos indígenas está en el eje central. Según ella, la libre determinación juega un rol principal para llegar a la justicia social, e incluye en el proceso investigativo los elementos de movilización, transformación, curación/sanación[15] y descolonización. La investigación comunitaria *maori* cuestiona el concepto de "investigación de campo". Según Smith, el término "campo" refiere a un espacio "en algún lugar allá", donde pueden estar o no estar presentes personas y pueblos. En cambio, la investigación comunitaria centra la investigación en la comunidad, y está basada en el pensamiento de que existen comunidades que toman sus propias definiciones en relación con el trabajo investigativo. Según esta concepción, una comunidad puede estar constituida dentro de un espacio geográfico, o dentro de un grupo que comparte los mismos intereses, como son, por ejemplo, las mujeres indígenas.

La investigación se define fundamentalmente como proceso; procesos que son respetuosos, curativos, educativos y facilitan el camino hacia la libre determinación. En esta forma de pensar la investigación es posible que el proceso en sí sea más importante que su resultado final; y no como es común en el mundo "occidental" que con mucha fuerza se persigue producir resultados finales medibles (Smith, 2001: 115-128). Según la lógica procesal de investigación, en este trabajo se

14 *Metodologías de Descolonización: Investigación y pueblos indígenas.*

15 Del inglés *healing*.

han realizado varios talleres de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes[16] de la zona de estudio. Estos talleres han tenido una doble función: por un lado han contribuido con datos para producir los resultados de la investigación, y por otro, han generado un proceso de reflexión, análisis y propuestas en los mismos participantes sobre su *Vivir Bien*.

Otra contribución viene del mundo quechua y aymara, donde se han trabajado propuestas metodológicas mediante el ordenador cósmico de la *Chakana*, la cruz andina que tiene su origen en las dimensiones de la constelación de la Cruz del Sur. Las culturas andinas han encontrado en la *Chakana* un punto de referencia para organizar sus espacios matemáticos, arquitectónicos, sociales, de ritualidad y otros. Son los cuatro principales ejes articuladores de la *Chakana*: *munay* (querer), *yachay* (saber), *ruway* (hacer) y *atiy* (poder)[17], asimismo como su centro (*chawpi*) compuesto de las energías complementarias de lo masculino y lo femenino. La *Chakana* representa también los cuatros elementos de la naturaleza: tierra, aire, agua y fuego, que están interrelacionados entre ellos (Entrevista a Leonel Cerruto, miembro del directorio de Centro de Culturas Originarias *Kawsay*). La *Chakana* es un modelo tridimensional que en adición de sus principales ejes incluye otros más. Todas estas dimensiones, en conjunto, ayudan como orientadores para englobar una visión procesal, cíclica, complementaria y recíproca del mundo. La importancia de la *Chakana* está en lo que refleja la realidad integral de la vida, por lo tanto es un elemento que ayuda a entender y ordenar el *Vivir Bien*.[18]

En las ciencias postmodernas occidentales existe una corriente de pensamiento sobre la lógica tetraléctica; también un modelo tridimensional de pensamiento que tiene elementos parecidos a los de la lógica de la *Chakana*. La tetraléctica ayuda en el manejo de "las difíciles consecuencias del interrelacionamiento de los elementos de conocimiento, y revela que los conceptos centrales tienen la característica de metateorías".[19] En las ciencias naturales estas metateorías tetralécticas son: lo material, el espacio-tiempo, la acción, y el cambio (Hargitai *et al.*, 1997:1).

---

16 Prefiero usar el término "participante" y no "informante", por considerar que ese término es más respetuoso en cuanto a los derechos de los pobladores de la zona de estudio (Nota de la autora).

17 Los términos *Chakana*, *yachay*, *munay*, *atiy y ruway* son del idioma quechua.

18 Ver también Lajo (2005).

19 Traducción de la autora del original inglés.

El Centro de Culturas Originarias *Kawsay*[20] ha recogido y sistematizado sus experiencias de trabajo con las culturas *indígena originaria campesinas* y en base a ello ha elaborado su propuesta de investigación comunitaria territorial con identidad propia basada en la *Chakana*. En esta propuesta de investigación, los procesos de investigación se relacionan con los espacios organizativos, productivos, sociales, culturales y sagrados de la comunidad. Parte del conocimiento y reconocimiento de la cosmovisión *indígena originaria campesina*, donde la investigación está vista como un proceso integral de aprendizaje y de búsqueda (Centro de Culturas Originarias *Kawsay*, 2005). Ese enfoque combina los elementos tangenciales e intangenciales, como sucede con la integralidad de la naturaleza. La *Chakana* "da la base de la interrelacionalidad de las dimensiones y de los elementos de la vida; cada dimensión debe tener millones de elementos más, son solamente las principales (…) Todo tiene vida, entonces eso es la visión del todo, dimensiones principales de esa totalidad o de esa integralidad. No es nada teórico. Es bien concreto y práctico" (Entrevista a Leonel Cerruto, miembro del directorio de Centro de Culturas Originarias *Kawsay*).

Según esta propuesta metodológica, la investigación no debe servir solamente a los intereses personales del investigador, sino que debe conducir a la realización del *sumaq kawsay* (*Vivir Bien* en quechua) de todos los seres involucrados en el proceso investigativo (Centro de Culturas Originarias *Kawsay*, 2005: 53-65).

El Ministerio de Educación de Bolivia ha iniciado un proceso de planificación curricular donde se han implementado elementos de la lógica tetraléctica y de la *Chakana*.[21] Según el Ministerio de Educación, esto permite mantener un enfoque holístico de la nueva educación, donde los elementos curriculares denominados campos de saberes y conocimientos "representan construcciones teórico-metodológicas que interrelacionan, complementan y organizan los procesos educativos y contenidos que se desarrollan a través de los mismos" (s/f: 6). En la experiencia del Ministerio, estos "campos expresan la complejidad de

20 Organización No Gubernamental (ONG) con sede en la ciudad de Cochabamba que realiza trabajos con los pueblos y comunidades "indígena originario campesinas" rurales y urbanas en los diferentes departamentos de Bolivia. En la misión institucional de *Kawsay* está integrada la búsqueda del *sumaj kawsay* ("vivir bien" en quechua) como motivador importante de su existencia.

21 El documento del Ministerio hace referencia a la teoría tetraléctica pero no menciona explícitamente la *Chakana*, aunque usa sus cuatro elementos constitutivos como base para la planificación curricular.

la vida, pero también representan cierto nivel de distinción reconocimiento, y complementariedad del conocimiento de las dimensiones de la misma. (…) posibilitan profundas interacciones conceptuales y pedagógicas entre sí para el desarrollo de un currículo integral y coherente". Estos campos no son aislados, sino que llegan a sobreponerse en áreas de saberes y conocimientos (*Ibíd.*). Según el Ministerio:

> Para fines curriculares, el vivir bien se expresa en cuatro campos particulares (Cosmos y Pensamiento; Ciencia, Tecnología y Producción; Vida, Tierra y Territorio; y Comunidad y Sociedad) que surgen de cada una de las dimensiones de la realización humana plena: el espíritu (el **ser**), la mente (el **saber**), el cuerpo (el **hacer**), y la trascendencia (el **decidir**)[22] (*Ibíd.*).

Otra experiencia de la implementación de la lógica de *la Chakana* viene de la Prefectura de Oruro, donde se ha usado la *Chakana* como instrumento de planificación para el *Vivir Bien* en el sector de la salud. Según esta experiencia, la planificación parte de la construcción de la visión *munay* (querer), la lectura y el conocimiento de la realidad están ubicados en el *yachay* (saber), la planificación se realiza mediante el *ruway* (hacer), y lo planificado se ejecuta mediante el *atiy* (poder):

> Cuando se ha completado la construcción de la Visión, se ingresa en una nueva etapa en la que el trabajo se centra en la comparación y contrastación de esta Visión recientemente construida y la realidad actual, proceso del cual surgen una serie de diferencias entre el "Es" (realidad actual) y el "Debería Ser" (Visión), vale decir que la realidad actual presenta escenarios que, según los valores, expectativas, potencialidades y la filosofía del "Vivir Bien", no se encuentran dentro de los parámetros esperados y acusan una distancia entre el presente y la esperanza (Prefectura de Oruro, 2007b: 2-3).

En el presente estudio se ha aplicado el marco general metodológico y las técnicas e instrumentos facilitados por la Universidad PIEB.[23]

---

22 En negrillas en el documento original.

23 Ver *Proyecto de Apoyo a la Construcción de Indicadores de "vivir bien": investigaciones etnográficas acerca del vivir bien, términos de referencia* (Universidad PIEB,

En ese sentido, el abordaje general de la investigación se ha realizado desde la ciencia etnográfica. El estudio se ha caracterizado por el método cualitativo. En la realización del trabajo de campo se han incluido elementos de investigación comunitaria según lo señalado por Smith (2001) y por el Centro de Culturas Originarias *Kawsay* (2005), de acuerdo a lo expuesto anteriormente. Por la necesidad de respetar la integralidad del *Vivir Bien*, se ha encontrado en la lógica de la *Chakana* un apoyo para la planificación y ordenamiento del trabajo investigativo, así como para el tratamiento de los ejes temáticos.

Los datos presentados en este informe de investigación están basados en 25 entrevistas formales estructuradas o semiestructuradas, entrevistas informales, actividades grupales (talleres de reflexión-análisis y grupos focales) con cuatro grupos diferentes y actividades de observación-participación realizadas en la zona sur de Cochabamba entre noviembre de 2009 y febrero de 2010. Asimismo, se realizó un estudio bibliográfico, cuyas referencias se adjuntan a este trabajo.[24]

Aunque una de las técnicas principales de investigaciones etnográficas es la observación-participación, la implementación de esta técnica ha sido limitada en este trabajo, por dos razones: por la ubicación de la zona de estudio en el ámbito urbano, donde por cuestiones logísticas no se logró el establecimiento permanente del investigador en la zona; y por el corto tiempo para la realización de la investigación. Las personas que han participado en las entrevistas y en otras actividades relacionadas con la investigación han representado diferentes generaciones (niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos), géneros (mujeres y varones) y han sido personas que cumplen diferentes funciones en la sociedad (dirigentes, padres de familia, jubilados, escolares, estudiantes, vecinos, expertos conocedores de la zona y las culturas, y personas de diferentes campos profesionales). Se ha tratado de comprender especialmente las opiniones de los grupos que en general tienen menos posibilidades de hacer escuchar sus voces en la sociedad: niños, ancianos y mujeres.

2009a); y *Proyecto de investigación del vivir bien: Aspectos teóricos y* metodológicos (documento de apoyo a la investigación) (Universidad PIEB, 2009b); y documentos de trabajo del Ministerio de Planificación del Desarrollo sobre los subcomponentes temáticos (2009).

24 Ver bibliografía.

1.4. Abordaje temático

El punto de partida para el abordaje temático de esta investigación han sido los componentes propuestos por el Ministerio de Planificación del Desarrollo y la Universidad PIEB: producción, democracia, dignidad y soberanía, y sus subcategorías correspondientes.[25] En la medida en que se avanzó con la investigación, este marco general temático fue adaptado a la realidad de la zona de estudio, llegando a constituirse una combinación de los temas iniciales y otros adicionales identificados por los participantes como los elementos centrales de su *Vivir Bien*, y que fueron ordenados según los énfasis dados por los participantes.

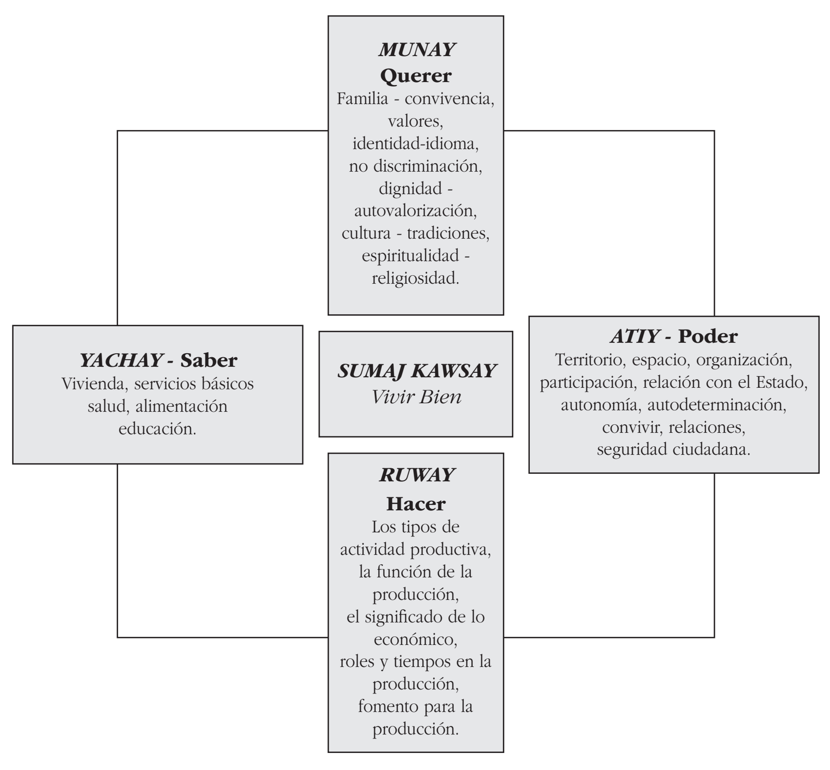
La importancia de la naturaleza fue uno de los elementos constitutivos del *Vivir Bien* que expresaron los pobladores de la zona sur de Cochabamba —aunque el estudio fue realizado en un ámbito netamente urbano— pero que no estaba explícitamente incluido en los ejes temáticos iniciales. Por ser un concepto transversal de la vida, la relación con la naturaleza no se podía incluir dentro de alguno de los cuatro ejes temáticos, sino como parte del análisis general del *Vivir Bien* en el segundo punto del segundo capítulo. La importancia de esta dimensión del *Vivir Bien* ha sido enfatizada también por el Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, David Choquehuanca, pues según el ministro, el *Vivir Bien* "se puede resumir como el vivir en armonía con la naturaleza algo que retomaría los principios ancestrales de las culturas de la región. Éstas considerarían que el ser humano pasa a un segundo plano frente al medioambiente" ("25 postulados para entender el Vivir Bien". *La Razón*. 31 de enero de 2010. Entrevista con el Ministro de Relaciones Exteriores, David Choquehuanca).

En función de los resultados obtenidos en este trabajo, en la siguiente figura se ha ordenado los ejes temáticos constitutivos del *Vivir Bien* mediante el apoyo de las dimensiones principales de la *Chakana*. Esta forma de agrupar los temas es una simplificación de la realidad porque según la lógica integral del *Vivir Bien*, muchos de los temas identificados son transversales o fundamentales y otros se sobreponen, interrelacionan o manifiestan en varios de los cuatro ejes identificados. El propósito del enfoque temático dado es contribuir en la búsqueda del *Vivir Bien*, como un concepto integral, donde los diferentes ámbitos de vida interactúan y son interdependientes. En los siguientes

25 Ver *Proyecto de investigación del vivir bien: Aspectos teóricos y metodológicos (documento de apoyo a la investigación)* (Universidad PIEB, 2009).

capítulos se desarrollarán estos temas según la vivencia de los vecinos de la zona sur de Cochabamba.

Gráfico 1. *Vivir Bien* desde el enfoque temático de la *Chakana*



Fuente: Elaboración propia.

2. *VIVIR BIEN* EN LA ZONA SUR DE LA CIUDAD DE COCHABAMBA

2.1. Sobre la zona de estudio

La urbanización en Bolivia ha estado directamente relacionada con los procesos políticos y económicos del siglo XX que produjeron un acelerado crecimiento urbano. En ese siglo, la población urbana creció 24 veces en importancia numérica llegando a comprender dos tercios de la población nacional (Antequera Durán, 2007: 36-37). La ciudad de Cochabamba es uno de los principales ejes de crecimiento urbano

y se sigue expandiendo a un ritmo acelerado y no planificado. La migración hacia Cochabamba en su mayoría es de origen urbano; tres de cada cuatro migrantes provienen de otros centros urbanos (*Ibíd.*: 106).

La zona sur de la ciudad de Cochabamba abarca los distritos municipales 5, 6, 7, 8, 9 y 14 con una población de aproximadamente el 44% del total del municipio de Cercado, y una superficie que cubre el 64% del municipio (Antequera Durán, 2008: 72). El crecimiento de las ciudades implica procesos de segregación social y espacial, la territorialización de la pobreza y otras formas de exclusión en las zonas denominadas suburbanas o periurbanas, como lo es la zona sur de la ciudad de Cochabamba. Se trata de espacios que no están integrados plenamente a la ciudad y que son considerados periféricos a la misma (Antequera Durán, 2007: 12). Los pobladores de la zona sur son los que menos acceso tienen a instituciones de educación y salud, y los que enfrentan mayor inseguridad ciudadana y laboral. Las políticas municipales fomentan las desigualdades entre las zonas del norte/centro respecto al sur de Cochabamba.[26] Antequera Durán ha descrito el proceso de urbanización en la ciudad de Cochabamba de la siguiente manera: "Se incrementa la segregación en cuanto al uso y propiedad del suelo, crece la violencia urbana y hay un mayor caos y falta de planificación en los suburbios. Mientras tanto el municipio sigue invirtiendo en obras ornamentales y beneficiando los residentes de la zona norte" (2007: 107). Según un dirigente del Distrito 5:

> Hay varios barrios que no necesitan casi nada, entonces hay que ver cómo podremos cambiar. Por ejemplo, el Distrito 10, es el que mejor presupuesto tiene de todo Cochabamba por lo que dispone de todo. Hay que hacer algunos cambios. Por ejemplo, el Distrito 8 necesita más presupuesto, deberíamos hacer ese cambio a los distritos que necesitan más presupuesto. Y a los otros que necesitan menos; menos presupuesto para que las necesidades sean satisfechas (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

26 Como ejemplo se puede mencionar que en 1999 el 90% de las inversiones municipales se usaron en los Distritos 10, 11 y 12 (de las zonas centro y norte), mientras sólo el 0,66% de las inversiones se destinaron a los Distritos 7, 8, 9 y 14 de la zona sur (Quintanilla, 2009: 20).

Hasta los años 80 toda la parte sureste de la ciudad de Cochabamba fue conocida con el nombre Jaihuayco, a pesar que ya se habían consolidado muchos barrios y villas con sus propios nombres (Mejía Coca *et al.*, 2009: 45). Luego, como producto de la Ley de Participación Popular[27] y la distritalización municipal, esta zona llegó a ser el Distrito municipal 5 del Cercado de Cochabamba. El Distrito 5 se encuentra ubicado en la zona suroeste de la ciudad de Cochabamba. En la parte oeste colinda con el aeropuerto Jorge Wilstermann, el límite sur es el río Tamborada, el límite este es la Avenida Independencia y el límite norte es la Avenida Sajama (ver Mapa 1).

Jaihuayco o Distrito 5 es una de las zonas pobladas más antiguas de la ciudad de Cochabamba fuera de su casco viejo colonial, desde donde se inició la constitución de los barrios de la zona sur. Sobre el origen del nombre de Jaihuayco existen diferentes interpretaciones.[28] Su historia se inició en la época colonial y hasta principios del siglo XX era una zona netamente rural. A partir de las primeras décadas del siglo XX se comenzó a poblar más, una de las razones fue la creciente presión demográfica que comenzó a experimentar la ciudad después de la Guerra del Chaco. A consecuencia del crecimiento poblacional por la inmigración de gente de escasos recursos, a mitad del siglo pasado se inició la construcción de barrios populares y villas, y luego en 1945 Jaihuayco se incluyó en el radio urbano. En 1945 la zona contaba con 1.404 habitantes y en 2001 había llegado a 60.062 personas.[29] Según Mejía Coca *et al.*, los factores impulsores más importantes del crecimiento poblacional de la zona fueron: la cercanía con la gran zona de mercados conocidos como "La Cancha" de Cochabamba; la construcción de la antigua carretera Cochabamba-Santa Cruz que atraviesa el sector; y la "Reforma Urbana", aplicada desde los años 50 en Cochabamba, mediante la que se permitió el fraccionamiento de las propiedades y se aceleró el acceso a lotes pequeños para la construcción de viviendas. A finales de los años 60 e inicio de los 70 la explosión poblacional descontrolada en toda la zona sur del municipio

---

27 Ley 1551 de Participación Popular, de 20 de abril de 1994.

28 Ver en Mejía Coca *et al.* (2009: 46-47). Según estos autores, no se sabe si el origen de la palabra procede del idioma aymara o del quechua y puede significar, entre otros, "quebrada de hierbas amargas", "alcanzar o dar", "terreno salobre en el nivel muy bajo".

29 Comparativamente, se puede mencionar que la población de todo el municipio de Cercado en el año 1945 fue 71.492 habitantes y el año 2001 había llegado a 536.538 habitantes, demostrando así un acelerado crecimiento demográfico.

de Cercado fue un hecho, aunque la zona no contaba con los servicios básicos e infraestructura (Mejía Coca *et al.,* 2009: XII-XV; 45-78).

El Distrito 5 tiene una extensión de 107 kilómetros cuadrados, de los que el 55% es la superficie residencial y el resto es ocupado por el aeropuerto. Es el segundo distrito más poblado del municipio. La densidad poblacional es de 559 habitantes por kilómetro cuadrado, cuando en el municipio, en promedio, es de 173 habitantes por kilómetro cuadrado (CEDIB, 2008b). Su base organizativa está conformada por 26 Organizaciones Territoriales de Base (OTB). La entidad de coordinación entre las OTB del distrito es la Asociación Comunitaria de OTB Consejo Distrital 5. Otras organizaciones que existen en la zona son las de tipo gremial; como las asociaciones de comerciantes de los mercados y las asociaciones de transportistas. También existen organizaciones culturales, deportivas, clubes de madres y juntas escolares.

El Distrito 5 es una zona heterogénea entre barrios relativamente consolidados en cuanto a sus servicios básicos y otros en reciente formación. Según lo que relatan Mejía Coca *et al.* (2009: 84):

> Si bien la parte norte del distrito ha logrado un mayor progreso material y cuenta con adecuada infraestructura urbana, los sectores suroeste y sureste todavía cobijan "barrios pobres" con calles de tierra, con graves problemas de falta o escasez de agua, problemas de disponibilidad de alcantarillado, inseguridad ciudadana, servicios de recojo de basura, etc. Esto, sin embargo, no quiere decir que los barrios que cuentan con equipamiento urbano tengan resueltos todos sus problemas, pues aún en esas circunstancias éstos adolecen de constantes problemas relacionados al estado de sus calles, a la distribución del agua, a la obstrucción en el sistema de alcantarillado, a la inseguridad ciudadana o a las inundaciones en épocas lluviosas.

Su composición social es también diversa. Por un lado, existe una clase media de profesionales o comerciantes que, sin embargo, no tienen oportunidades laborales y tienen que emigrar. Por otra parte, se encuentra la clase campesina empobrecida que ha llegado a la ciudad en condiciones de absoluta precariedad a habitar viviendas que no reúnen las condiciones para una vida digna (Antequera Durán, 2007: 206). Según los datos del último censo poblacional, el 47,36% de la población de Jaihuayco habla un idioma indígena-originario (42,21%

quechua, 4,99% aymara y 0,16% otro), siendo casi lo mismo que en el municipio de Cercado en su conjunto (45,97%). Sin embargo, hay una diferencia marcada en el porcentaje de autoidentificación como indígena-originario entre el Distrito 5 y el municipio en su conjunto: el 64,93% de la población de Jaihuayco se autoidentifica como quechua, aymara u otro pueblo indígena-originario, cuando en Cercado, en general, este porcentaje es 40,27% (CEDIB, 2008b: 3-6).[30]

La ciudad de Cochabamba, y especialmente la zona sur, tienen una presencia fuerte de migrantes que han llegado en busca de mejores condiciones de vida. El destino inicial de los migrantes normalmente no son las zonas mas alejadas de la ciudad, las zonas de expansión, sino las zonas que se encuentran alrededor de los mercados y el centro de la ciudad, por lo tanto el Distrito 5 es una de las zonas con mayor presencia de migrantes recientes. Según datos del Censo 2001 (INE, 2002), el 37,9% de la población de la ciudad de Cochabamba es migrante, y el 14,6% son migrantes recientes (llegados entre el 1996 y 2001). Los datos del censo definen las personas según el lugar de nacimiento, por lo tanto los hijos de los migrantes, si ya han nacido en la ciudad, no cuentan como migrantes (Antequera Durán, 2008: 72). En Jaihuyaco hay familias que ya durante varias generaciones han habitado esta zona y otras nuevas que siguen llegando principalmente de Norte Potosí y del Valle Alto de Cochabamba (Mejía Coca *et al*., 2009: 56). Según los datos del Censo 2001, el 67% de la población de Jaihuayco ha nacido en la misma zona, el 6,6% en alguna de las provincias de Cochabamba, el 6,5% en La Paz, el 6,6% en Oruro y el 8,1% en Potosí (CEDIB, 2007:10).

En cuanto a otros indicadores sociales, se puede señalar que la tasa de alfabetismo del Distrito 5 es 93,73% y la tasa de asistencia escolar es 80,48% (CEDIB, 2008b: 6).[31] La vivienda es uno de los problemas principales en el distrito. Solo el 44,30% de la población cuenta con vivienda propia y los demás viven en alquiler, anticrético o en otros tipos de arreglo.

La mayor parte de la población de Jaihuayco se dedica a trabajos relacionados con el comercio y los servicios. Según los datos elaborados en base al último censo, los obreros y empleados son el 46%, mientras

---

30 Datos elaborados en base a Molina y Albó (2006).

31 Estos datos se basan en el Censo 2001. Estas cifras son parecidas de las del municipio en su conjunto, que son 94,61% y 81,30%, respectivamente.

el 36% se identifica como trabajadores por cuenta propia (CEDIB, 2008b: 6-7). Existe también presencia de talleres de confección de ropa. Al menos desde finales del período colonial existen en la zona pequeñas fábricas familiares de ladrillos y tejas que siguen siendo una de las fuentes de trabajo características a Jaihuayco.

Mapa 1. Distrito 5 (Jaihuayco) de la ciudad de Cochabamba*

Fuente: Elaborado en base a *Googlemaps*.

* En el mapa se señala (en círculo) la ubicación aproximada de la zona Jaihuayco del Distrito 5 de Cochabamba.

2.2. Percepciones y concepciones generales del *Vivir Bien*

En esta parte se describen y analizan las respuestas y reflexiones alrededor del *Vivir Bien*, en un contexto en el que se ha dejado que la gente exprese libremente lo que percibe sobre el *Vivir Bien*, sin orientarla sobre las diferentes categorías temáticas en la que se esperaba que salgan las respuestas. Las principales preguntas orientadoras para dar respuesta a las percepciones y concepciones del *Vivir Bien* fueron: ¿qué se entiende por *Vivir Bien*?, ¿cómo se practica el *Vivir Bien* en la vida cotidiana?, ¿en la actualidad se está viviendo bien?, y ¿cómo debería ser el *Vivir Bien*? En este capítulo se presentará una idea general del *Vivir Bien* según los pobladores de la zona sur de Cochabamba, y en los siguientes capítulos se profundizará en los diferentes ámbitos temáticos específicos.

El *Vivir Bien* es una visión de vida con raíces ancestrales, una construcción comunitario-colectiva de las culturas que habitan Bolivia. En el *Vivir Bien* se encuentra una interrelación entre pasado, presente y futuro. En el mundo quechua es el *sumaq kawsay*, la búsqueda del buen vivir, basado en la diversidad de los modos de ser de los quechuas; es algo activo, en construcción permanente:

> Nuestro vivir también significa de acuerdo a la memoria larga, cómo vivían antes, me acuerdo de una viejita que hace años está fallecida, dijo: "Tiene que ser como en tiempo de los incas (…) Ahí no había hambruna pues, no había desgracia, entonces tenía un tiempo bueno, la gente no sufría para comer, todos tenían la posibilidad de vivir", ella decía (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba).

Las respuestas de los entrevistados confirman que el sentido del *Vivir Bien* en los idiomas indígena-originarios es diferente al del castellano. La expresión *Vivir Bien* en los idiomas indígena-originarios conlleva valores culturales, como son el la percepción de la vida comunitaria y la búsqueda del equilibrio:

> Primero es el equilibrio, la reciprocidad. Por ejemplo, no se trata de que yo te ayude pero por el interés de que tú me devuelvas; es el sentimiento de vivir en comunidad, en armonía. Primero es el equilibrio, después sería la

> reciprocidad, la igualdad, esos son los elementos yo creo del *Vivir Bien* (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Una dimensión importante del *Vivir Bien* es lo comunitario, no pensar solamente en el bienestar individual o de la familia nuclear. Esta visión comunitaria incluye también la vida natural:

> Cuando uno recuerda el *sumaq kawsay* así cotidianamente expresado se está refiriendo a toda la vida de las personas, hay que "buscar siempre el buen vivir". Y ese buscar siempre el buen vivir no solamente es para mi familia; también está para las otras familias, también es para la región (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba).
>
> Cuando decimos el vivir bien, es una cosa muy integral. Para vivir bien tienes que estar en equilibrio con la naturaleza, con tu vecino, con el cosmos. O sea el vivir bien es realmente una cosa transversal, no es igual que estar más arriba de alguien o más debajo de alguien. El vivir bien no es vivir mejor que alguien, el vivir bien que dicen *suma qamaña*[32] es vivir en equilibrio con todo; con *alakpacha*, con *aqhapacha*, con todo. Es el aire y la tierra, en la tierra tenemos los animales, tenemos la misma producción, tenemos la comunidad. Entonces el vivir bien es así transversal, tiene que estar todo equilibrado, en armonía (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Según los entrevistados, el *Vivir Bien* es diferente del "vivir mejor". El "vivir mejor" lo relacionan con la idea de crecimiento económico y consumismo individual (participantes de la reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA[33]):

> Porque vivir bien muchas veces se puede confundir incluso con el vivir mejor, yo vivo bien, y vivo mejor. Ahora, en castellano creo que se entiende vivir mejor y no vivir bien; en

32 Entre los entrevistados en la zona sur de Cochabamba hay también personas aymara hablantes.

33 CEPJA (Centro de Educación Permanente Jaihuayco).

> cambio en aymará el vivir bien es *suma qamaña*, de ninguna manera se entiende el vivir mejor.
>
> El vivir mejor entiendo, o sea es más individual, yo puedo estar bien sin tomar en cuenta mucho mi entorno, la gente. Además, el vivir mejor es, no sé, tener cosas, más cosas materiales incluso no tomando mucho en cuenta los valores, o sea muy reducido a lo material, a la parte económica.
>
> A veces el vivir mejor se confunde con que yo tenga más, más crezca; tanto a nivel personal que tenga más títulos cada vez y con las cosas materiales tener mejores casas. Ahora no sólo es tener una casa sino tener una muy buena casa y el mejor auto, el último modelo, porque si es pasado ya no va a ser bien, ya no. O sea, hay una aspiración a lo moderno, a lo que es actual, a lo que tiene más costo, fabricado con última tecnología; entonces eso es vivir mejor.

La visión del *Vivir Bien* de los pobladores de la zona sur de Cochabamba está marcada por la interdependencia con los diferentes elementos que son necesarios para el *Vivir Bien*; es difícil separar unos de los otros. Es una visión integral que comprende lo inmaterial y lo material, la vida humana y la naturaleza. El *Vivir Bien* parece ser más un estado (estar) que una posesión (tener):

> Todos aquí hemos llegado a un acuerdo en que para vivir bien lo que nosotros hemos visto es en el aspecto familiar, lo primero quedó, uno debe tener salud, luego un trabajo y una integración familiar. En cuanto al barrio, sería tener una buena comunicación de los vecinos sin discriminación, sea rico o pobre, dentro del margen de respeto. Promover el desarrollo de la comunidad conservando áreas verdes, teniendo en cuenta el medioambiente principalmente (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* en la noche del ritual de primer viernes de *k'oa*).
>
> Es el vivir bien, hay que vivir bien, amándonos, ayudándonos hay que vivir, sin enojarse. Entre nosotros mirándonos, queriéndonos sin pelearse, como una sola hermanita. Pero también para vivir bien nos hace falta la comida, todo tipo de ayuda. Nos falta casas, nosotras no tenemos casas. Somos inquilinos nomás (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).

> A nuestro criterio el vivir bien significa un equilibrio en la vida con diferentes aspectos integrales, por ejemplo cognitivamente tienes que estar bien, psicológicamente, físicamente, socialmente; incluso con la propia naturaleza. El vivir bien implica tener un equilibrio con todos esos aspectos de la vida. Es importante que el ser humano vaya desarrollándose de manera integral, recién estaríamos hablando del vivir bien. De lo contrario si sólo nos dedicamos a un área de la vida no sería un vivir bien (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).
>
> Para vivir bien lo importante es estar bien uno mismo, estar bien en pareja, en armonía esposo y esposa, la pareja, para luego criar a los hijos en armonía también, ¿no? Para vivir bien necesitamos nuestros servicios básicos, educación, salud, trabajo, eso sería en la necesidad material. También tenemos que ver que necesitamos la salud espiritual para tener un buen vivir. En relación a la comunidad habíamos mencionado que es necesario convivir y compartir con cada uno de los miembros de la comunidad, porque si no lo hacemos, no estamos viviendo bien en comunidad (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* en la noche del ritual de primer viernes de *k'oa*. Presentación de trabajo grupal).
>
> Se está hablando bastante sobre los valores humanos, como un cimiento de la persona, y al otro lado como las necesidades en cuanto a los servicios básicos, al vivir con la naturaleza, son los cimientos del vivir bien (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).
>
> La salud, la educación y el deporte son muy importantes para que las personas estén viviendo bien tranquilas y una vida sana (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial).
>
> Es el vivir en armonía con la naturaleza. Es el compartir conocimientos sabidurías y muchas cosas con los demás. Es el respetar al otro como es. Es el vivir entre todos y no uno sólo. Es vivir en reciprocidad (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Muchos de los vecinos de la zona enfatizan los valores humanos y el estar bien en la familia. Pero para llegar a ese "estado del *Vivir Bien*" se necesita contar con los elementos materiales, aunque varios de los

participantes reflexionan que solamente lo material no garantiza el *Vivir Bien*.

> Aquí, en los espacios urbanos el tema es cubrir nuestras necesidades básicas; que tengamos luz, agua, alcantarillado. ¿Pero qué pasa en las comunidades? No hay estas cosas pero viven mejor quizás que nosotros. Entonces decíamos también, en ese sentido tal vez tener lo necesario no siempre… (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* en la noche del ritual de primer viernes de *k'oa*. Presentación del trabajo grupal).

En muchas de las respuestas son tres elementos los que sobresalen: salud, trabajo y tranquilidad dentro de la familia como lo esencial para el *Vivir Bien*.

> Lo más importante es la economía, aunque duela decirlo la economía es una de las sujeciones más importantes para el vivir bien, porque sin el trabajo no hay nada. Pero hay algo muy importante que todos nos olvidamos, absolutamente todos, es: sin salud no hay trabajo (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio de Cercado).

Este estudio se realizó en una zona netamente urbana, con alta densidad poblacional y muy poca presencia de áreas verdes, pero aún así, o quizá justo por ello, el entorno natural se menciona como una dimensión importante del *Vivir Bien* de los pobladores de la zona.

> Para vivir bien sería también tener buen ambiente, la naturaleza. En la tierra por el aire que respiramos, por los árboles, las plantas todas esas cosas (Entrevista a Ricardo Antezana Pérez, joven de 25 años).
>
> No vamos a poder vivir bien si no empezamos a ver a nuestro entorno como parte importante y sostén de la vida. Por lo tanto, debemos cuidarlo más, y exigir que los demás también lo hagan (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).
>
> Para mí implica ser recíproco con la naturaleza, cuidarla para que nos siga dando los alimentos y elementos necesarios para

> vivir (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Por ser un entorno periurbano, la gente se expresa mucho sobre la inseguridad y violencia; especialmente los niños y ancianos se sienten desprotegidos en la ciudad.

> Le diría a las autoridades que vengan a Jaihuayco, o donde la Coronilla también hay muchos maleantes, y cuando han dicho que iban a meter a los polillas y esos, ¿no ve? Más bien los han soltado, están viniendo a robar, a mi tío casi le roban también, eso les pediría (Entrevista a Andrea Melani Tito Madani, niña de 11 años).
>
> Ha habido un cambio de noventa grados, como el respeto a sí mismo, la seguridad que antes había, veías a un policía, empezabas a temblar, ahora ya no. Es un cambio rotundo; ya no respetan ni a los policías (Entrevista a María Luisa Lima Meneses, persona de la tercera edad).

Al hacer la pregunta general de cómo perciben el *Vivir Bien*, muy pocos hablan de la participación, democracia y organización. Parece que estos temas no son una preocupación central de la gente de Jaihuayco en relación con su *Vivir Bien*.

Al preguntar a los ancianos sobre el *Vivir Bien* en los tiempos pasados, recuerdan con mucha nostalgia que la vida era diferente, y resaltan mucho los valores y costumbres de antes que hoy en día se van perdiendo.

> Antes caminábamos tranquilos, ahora con la droga la gente camina como loca. Las abuelas subimos al micro, ni los chóferes nos respetan: “Esta vieja no está pudiendo subir”, nos dicen. Los jóvenes ya no nos tratan como antes, en el pasado había respeto, la gente se saludaba, ahora ya no, nos pasan nomás, ya golpeándonos, o nos insultan. Ya no nos dan asientos siquiera, ellos son los más cansados y nosotros vamos parados. Hoy los hijos ni *lawita* ya quieren comer (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).
>
> En el pasado muchas personas hemos sufrido hambre. Hemos sufrido, había personas que no podíamos comprar un traje

> que otras sí podían. Pero después no se veía tanta prostitución, tanto robo, tanta matanza, podíamos dejar nuestra casa sin ningún problema, nadie robaba nada. Ahora les quitan las carteras, les asesinan, hay tanta gente violada. Hay tantos niños asesinados; ha cambiado bastante. En lo económico no mucho, porque el nivel de vida sube y baja. En eso no ha cambiado mucho. Seguimos teniendo el alimento diario tal vez un poco más caro. Otras personas pueden alimentarse bien, otras personas no podemos alimentarnos bien. Pero lo que más ha cambiado ha sido la violencia, la droga, la prostitución, los esposos que pegan a las esposas (Entrevista a Gloria Torrico Montaño, persona de la tercera edad).
>
> Antes era la vida mejor, mucho más civilizado a mi parecer. Había mucho respeto, ahora ya no hay respeto; ya no respetan ni a la madre, ni al padre. Ahora existe mucha corrupción para manejar droga que les interrumpe la memoria. Ahora la vida está muy adelantada; antes era mucha inocencia, teníamos mucha inocencia. No había ni violaciones, ahora todo está echado a perder (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).

No son solamente los ancianos quienes recuerdan que antes la vida era más tranquila, sino también la gente joven y adulta tiene esa memoria. Los cambios de estilo de vida han sido muy rápidos:

> Era importante el respeto a los mayores y el saludo. Antes se podía jugar en las calles, ahora ya no. Se podía visitar el vecino, invitarle un té, ahora nos estamos volviendo individuales (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Como un elemento para el análisis se puede señalar que comparando lo que manifestaron los pobladores de la zona sur de Cochabamba sobre el *Vivir Bien* y lo que han sido las políticas municipales y prefecturales de desarrollo ejecutadas en la zona, destaca una diferencia: las inversiones municipales siguen siendo orientadas a la ejecución de obras, mientras la percepción del *Vivir Bien* de la gente es mucho más integral y compleja.

> Tal perspectiva del “progreso urbano” cobra fuerza en la década de los 80 con el alcalde Humberto Coronel Rivas, quien logra promocionar su lógica desarrollista con su famosa frase “las obras entran por los ojos”. De ahí en adelante, los alcaldes (formados en la misma escuela) le dan continuidad a esta forma de encarar el “progreso” urbano, aspecto que se ha traducido en la preeminencia de una visión que privilegia el asfalto, el cemento y las grandes construcciones sobre el abastecimiento de necesidades básicas urbanas como el agua potable, la salud y mucho más sobre la educación y la cultura (Mejía Coca *et al.*, 2009: 192-193).

Según los mismos autores, un considerable porcentaje de los dirigentes señala que “su principal función es la de concretar obras para sus respectivas OTB, para así poder cubrir las necesidades de sus vecinos” (*Ibíd.,* 2009: 91).

Cuadro 1. ¿Cómo debería ser el *Vivir Bien* para las familias bolivianas?

Respuestas que los participantes escribieron en tarjetas:

- “Emocional: que haya una mejor comunicación entre todos y que tengan un sentido de amor, comprensión. Económico: yo creo lo necesario para cada uno de nuestros miembros de la familia (casa, comida, etc.)”.
- “Que las personas vivan dignamente, tengan una relación familiar cercana, saludable. Que todos tengan acceso al médico (salud). Que las personas tengan un techo donde dormir (vivir). Que haya espacios recreativos para las familias en cada barrio”.
- “Que tengan oportunidad de gozar las cosas que da la naturaleza, de poder alimentarse con frutas sanas, de poder respirar oxígeno natural no en botellones. Un mundo donde se respete a la persona como persona, es decir, en sus sentimientos, ideas formas de ser, en su individualidad”.
- “Es difícil pero no imposible volver al comunitarismo en sus valores primarios de reciprocidad, articulación, redistribución y respeto por lo sagrado (naturaleza)”.
- “Partir del respeto a la naturaleza. Tener la capacidad organizativa, propositiva y la toma de decisiones ‘en’ y ‘para’ la vida”.
- “Familias íntegras. Respeto a la madre tierra”.
- “Trato horizontal hacia el otro o la otra. Respeto como persona. Participación. Acceso a todos los servicios”.
- “Respetar la vida de las personas, que tengan dignidad de vivir bien (*sumaj kawsay*). Respetar a la naturaleza. *Ama suwa*, *ama qhella*, *ama llulla*”.

Fuente: Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA, 26 de noviembre de 2009.

2.3. Vivencias, percepciones y valores acerca del *Vivir Bien*

2.3.1. Ámbito cultural e identitario (*munay*)

—Pregunta: ¿Qué crees que es el Vivir Bien*?*
—Respuesta: Que tengas una familia;
que tus amigos te quieran, eso, ¿no?

Entrevista a Andrea Melani Tito Madani, niña de 11 años.

En las directrices que se utilizaron como guía para la realización de esta investigación no existía esta categoría o eje temático referido al ámbito cultural e identitario como punto específico. Sin embargo, en sus respuestas, los participantes dieron mucha importancia a los temas presentes en este acápite. La información que se presenta en este punto, es principalmente producto de las reflexiones libres de los participantes. En el siguiente cuadro se expresan los elementos que han sido considerados en el ámbito *munay* para el *Vivir Bien*.

Cuadro 2. *Munay* (querer): Temas del ámbito cultural e identitario

1) Familia, convivencia. 2) Valores. 3) Identidad, idioma, no-discriminación. 4) Dignidad, autovaloración. 5) Cultura, tradiciones. 6) Espiritualidad, religiosidad.

Fuente: Elaboración propia.

1) Familia, convivencia

Cuando se preguntó a la gente sobre su *Vivir Bien* respondieron poniendo mucho énfasis en la familia y en la necesidad de que las relaciones estén equilibradas dentro de la familia. Especialmente los niños y los ancianos reflexionaron sobre la importancia de la vida familiar. Las personas adultas dijeron que mantener la armonía en la familia y en las relaciones de pareja era un elemento importante para constituir su *Vivir Bien*. La familia no vive aislada de su

entorno, entonces la convivencia equilibrada y responsable incluye las relaciones con los vecinos, con la comunidad o barrio y con el lugar de trabajo.

> Para vivir bien tendría que ser lo familiar, el respeto, la solidaridad y la colaboración (Entrevista a Danitza Villazón Ayala, adolescente de 13 años).
>
> Vivir bien es llevarse bien con el vecino, con los amigos, con los hijos; convivir, estar tranquilos, que no haya tanta pelea, tanta discusión. Eso sería vivir bien para mí (Entrevista a María Luisa Lima Meneses, persona de tercera edad).
>
> Y uno de los valores que más se resalta es la responsabilidad tanto con la comunidad que tienes, en tu familia y en tu trabajo. Si tu vas realizando todo responsablemente, te han pedido que hagas ahí, estas aportando para que la comunidad mismo te vea bien. Esa responsabilidad yo creo que es muy importante, hay mucha responsabilidad, puntualidad; el mismo hecho de hacerlo bien lo que te piden que hagas. Cuando yo creo que quiere llegar al *sumaq kawsay* tiene que partir de uno mismo; es decir, cómo estoy haciendo, me dan algo para hacer, cómo lo hago. Si yo trato de hacerlo bien, va a salir muy bien eso, ahí llega a vivir bien en su casa, en la familia, aquí mismo (Reuniones de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).[34]

Ese deseo de los entrevistados de *Vivir Bien* con su familia en la zona sur de Cochabamba ha sido afectado por los procesos migratorios: migración interna (nacional) y externa (internacional). La migración interna proveniente de las provincias del departamento de Cochabamba o de otros departamentos del país para venir a vivir en la ciudad de Cochabamba, y la emigración al exterior del país suele ser a Argentina, Estados Unidos, España, Italia u otros países. Los procesos migratorios influyen en las configuraciones familiares, en los valores y en otros aspectos de la vida.

La desintegración familiar causada por la migración, asimismo como los divorcios y otros factores fueron expresados como elementos que

34 Respuesta a las preguntas: ¿Cómo usted practica el *Vivir Bien* en su vida cotidiana?, ¿qué factores impiden/perjudican el *Vivir Bien* actualmente?

afectan negativamente al *Vivir Bien*. En el contexto de Jaihuayco lo predominante ya no es la familia tradicional con el papá, la mamá y los hijos; la actual estructura familiar puede estar compuesta por abuelos con nietos, madres solteras con hijos, o tíos con sobrinos. Hay otros estudios que confirman lo mismo: "Existen sectores poblacionales en todo el territorio de Bolivia, en especial en las zonas periurbanas y rurales de las principales capitales de departamento, que se han convertido en poblaciones de niños y adolescentes sin padres" (Moya Salguero, 2009a: 66).

> También uno de los factores que impide vivir bien en familia es, justamente, que no hay familia; o sea cuando la familia está compuesta solamente por algunos miembros de la familia, cuando hay esos casos, por ejemplo, de migración. Yo pienso que cuando el papá y la mamá están ahí puedes un poquito más vivir bien. Cuando solamente estás con los tíos, cuando solamente estás a cargo de una persona o un tutor, creo que no. Además, el papá y la mamá son las bases para la educación (Reuniones de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

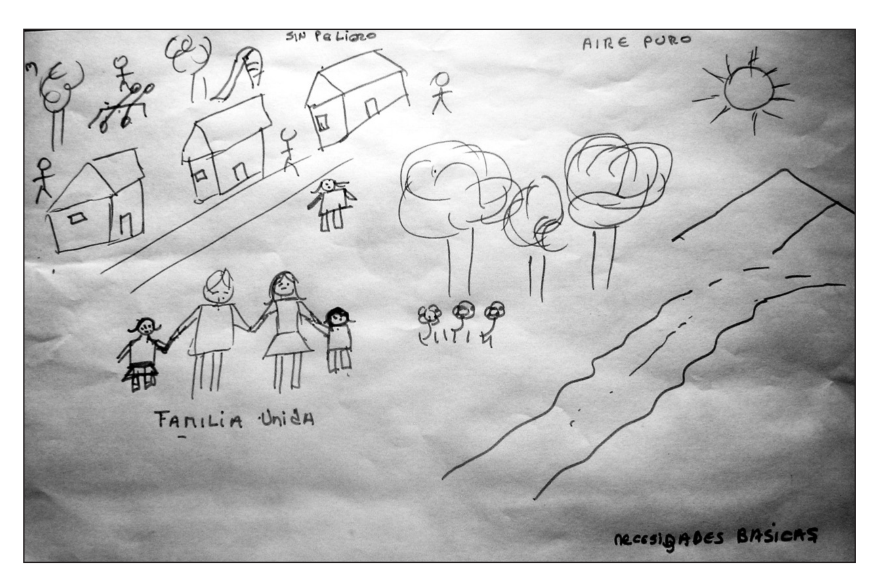
Esta desestructuración familiar produce el debilitamiento y la ruptura de vínculos comunicacionales y afectivos entre los miembros de un núcleo familiar y desencadenan una serie de riesgos sociales, como son el abandono, el maltrato y el abuso sexual de los niños y adolescentes. Las consecuencias psicoafectivas en los hijos ante la falta de autoridad, cariño y referentes de padre y madre, producen bajo rendimiento académico, ingreso a pandillas, prácticas delincuenciales o consumo de alcohol y/o drogas (Moya Salguero, 2009a: 64-65; Salinas Valdivieso. En: Quintanilla, 2009: 228).

> Depende de la tutela, de a quién hayan dejado (a sus hijos). Porque si se han dejado a una familia responsable, la crianza y la educación en todo aspecto es buena. Pero lastimosamente vemos que envían a personas que no tienen esa parte de enseñar bajo su custodia. Lo dejan a la deriva, porque hay varias familias que dejan a sus tíos, a sus abuelos. ¿Ahora dónde están ellos (los niños)? Paran en Internet, paran en los jueguitos electrónicos o paran ahí en la calle, en la plazuela.

> Lastimosamente, alguna vez vemos que se están dedicando a la nueva vida, se están dedicando a consumir alcohol porque las mismas tiendas están vendiendo, se están dedicando a consumir la droga, eso lo vemos aquí en la plaza (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).



Ilustración 1: El *Vivir Bien* según los vecinos de Jaihuayco



Dibujo que refleja el *Vivir Bien* de los vecinos de Jaihuayco. En el dibujo se resaltan los siguientes aspectos del *Vivir Bien*: familia unida, vida sin peligro, aire puro y necesidades básicas. Dibujo realizado en la actividad del primer viernes de *k'oa* (ritual andino) y reflexión sobre el *Vivir Bien* en CEPJA, Jaihuayco, 4 de diciembre de 2009, presentado por un grupo de trabajo.

2) Valores

Los participantes expresaron la importancia central de los valores para el *Vivir Bien*, y su preocupación de que éstos están cambiando. Uno de los valores importantes es el respeto, que fue uno de los temas constantes que reflexionaron los entrevistados. El respeto entre los vecinos, el respeto hacía las personas mayores, el respeto hacia la naturaleza y respeto entre diferentes grupos en la sociedad.

> Es el respeto, ¿no? Pero también pienso que debe estar no sólo en torno a la relación persona a persona, sino también con el medioambiente, ¿por qué? Porque el hecho de que una persona respete los elementos constitutivos del medioambiente implica que esa persona me respete a mí, y es la base para que pueda haber una articulación racional, emocional, y no sé qué otras cosas más podrían intervenir, lo cual va a generar respeto mutuo. Entonces, creo que hay varios temas que se interrelacionan para poder lograr un desarrollo armónico, con proyección, razonable, que podemos llegar a obtener productos, si no son tangibles, si son virtuales, que nos den el vivir bien (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

> Yo creo que uno de los aspectos principales es el respeto. Porque más que todo en Bolivia, lo que es nuestra sociedad no tiene respeto entre sí, entre las mismas personas. Eso es uno de los problemas que ha causado las diferencias para que existan peleas, enfrentamientos y demás con el gobierno, quizás entre la misma sociedad. Entonces, todo empieza desde el respeto (Entrevista a María Rosa Condori Conde, joven estudiante de Jaihuayco).

Los pobladores de la zona sur perciben que en las últimas décadas ha habido un cambio más pronunciado hacia el individualismo. Algunos proponen retomar las prácticas comunitarias y de compartir entre los vecinos para solucionar los problemas en la ciudad:

> En mi infancia cualquier actividad que se hacía en San Juan, en carnavales, todos los vecinos nos conocíamos; entonces siempre hacíamos una actividad general. Si era Carnaval todos empezaban en una casa y terminaban recorriendo otras. Todos: niños, jóvenes, papás, todo el mundo se mojaba. A veces se rompían baldes, sólo era con baldes, no había globos. Entonces, era bien interesante, era todo en comunidad, así como dice María. En San Juan lo propio, se hacía actividades, pero siempre viendo de estar a la expectativa si es que algún vecino está mal. Eso es lo que me acuerdo de chica, que era bien bonito. Ahora se ha perdido, han ido creciendo la ciudad, los edificios, con las calles ya se ha perdido todo (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

> Hay que empezar a meter la cultura como vivían antes los antepasados en una cosa integral, si a alguien le pegaba su marido todos estaban alrededor para buscar las soluciones, si alguien robaba todos estaban para solucionar. Todos buscaban cómo hacerlo, entonces yo creo que hay tratar de meter esa cultura (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Muchos creen que este cambio de valores y costumbres es producto de cómo los padres han educado a sus hijos, o por la ausencia de los padres en situaciones de migración o por malos ejemplos de vida que han dado los padres a sus hijos. También se menciona que la televisión ha tenido un impacto negativo en los valores y en la forma cómo las generaciones actuales perciben el mundo.

> Todos los niños han sido mal criados. Sus padres por el hecho de darles dinero han creído que han hecho todo. Los padres son los que tienen la culpa en este cambio de vida que ha habido (…) Muchos niños están trabajando porque sus padres se van a tomar (Entrevista a Gloria Torrico Montaño, persona de la tercera edad).

El cambio de valores ha producido también un cambio en los roles y formas de relacionamiento intergeneracional. Los ancianos expresan con tristeza que están marginados en la sociedad actual. En la modernidad está plasmado el ideal de la juventud: en lo físico, en los roles sociales, etc. También, el trabajo tiene un valor alto para la sociedad, y cuando una persona envejece y ya no participa en la vida laboral, pierde este valor. La vida actual es producto de cambios acelerados; los cambios en las costumbres, conocimientos y avances tecnológicos han sido muy rápidos. Esto ha producido un choque con los valores tradicionales o comunitarios, donde las personas mayores han tenido un estatus reconocido por su experiencia de vida acumulada y su sabiduría. En cambio, en la sociedad moderna se considera que los conocimientos de los ancianos ya no tienen valor, son caducos, por esos cambios rápidos que han sucedido.

> Los que somos del campo sabíamos y sabemos cómo hay que pasar la vida. Todas, todos los hermanos vivíamos muy bien. Ahora en nuestra vejez somos olvidadas; en nuestra

> juventud trabajamos mucho. Para todos hemos trabajado dejando nuestra fuerza (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).
>
> …curar esta enfermedad de marginalidad. Ésa es la mayor pregunta que debemos hacer en el contexto urbano: ¿cómo incluimos a nuestra tercera edad en la vida de la comunidad?, ¿cómo rompemos esta lógica de que deben dejar de ser carga, e integrarlos a la vida socialmente? (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

3) Identidad, idioma

El *Vivir Bien* es una búsqueda de equilibrio entre diferentes dimensiones de la vida, y una de estas dimensiones es la identidad y el idioma. Para *Vivir Bien*, la persona tiene que estar en equilibrio y sentirse cómoda con su origen, su identidad e idioma. Según los datos del Censo 2001, el 65% de la población de Jaihuayco se autoidentificaba como quechua, aymara u otro pueblo indígena-originario, mientras el 47% habla un idioma indígena-originario (CEDIB, 2008b: 3-6). Según Molina y Albó, "la identidad social y su autoidentificación no es algo cristalizado de una vez por todas, sino una construcción social que siempre se va haciendo y rehaciendo como resultado del juego de relaciones e incluso de diversas estrategias de sobrevivencia y convivencia" (2006: 23).

Como resultado de los cambios producidos en las políticas públicas a partir del año 2006 —en el sentido de elevar la valoración jurídica y social de los idiomas y culturas *indígena originario campesinas*— es posible que al hacer un nuevo censo, los porcentajes de lo indígena-originario en la zona resultaran más altos. El hablar un idioma indígena-originario es un elemento importante de trasmisión de lógicas culturales, y que frecuentemente ha sido usado en los censos poblacionales en América Latina para medir la cantidad de personas consideradas como indígenas aunque tampoco es un elemento exclusivo. Los datos sobre la identidad cultural de una persona que se obtienen en censos poblacionales son relativos y están sujetos a cargas de valores presentes en la sociedad:

> Términos como indio, indígena, nativo, originario, etnia, raza y otros semejantes tienen con frecuencia cargas afectivas que condicionan la respuesta y, a la vez, resonancias distintas de

> un lugar a otro. Algo de ello puede ocurrir también al preguntar si alguien usa una lengua indígena, de bajo prestigio, o el castellano, de mayor prestigio, sobre todo si la pregunta se plantea de manera disyuntiva. Pero al indagar directamente sobre la propia identidad de alguien como indígena este riesgo es mucho mayor (Molina y Albó, 2006: 23-24).

Tradicionalmente, la cultura *indígena originario campesina* se ejerce en una comunidad, en un territorio. Sin embrago, el lugar del hábitat —sea rural o urbano— no es decisivo para ser considerado indígena-originario; los elementos centrales son el origen ancestral, la permanencia de rasgos de propia institucionalidad y la autoidentificación como tal (Convenio 169 de la OIT: artículo 1[1b] y 1[2]; Constitución Política del Estado: artículo 30[I]).

La realidad identitaria en el sur de Cochabamba es una combinación de elementos indígena-originarios, principalmente quechuas y aymaras, y "occidentales". Está influida por la migración que propicia cambios profundos especialmente en los jóvenes. Según Delgado Benavides, esto da lugar a la pérdida de la identidad originaria, ya que, la influencia del mundo moderno (tecnología, cultura, valores) se sobrepone ante los valores originarios de los jóvenes (2009b: 321). Mientras Antequera Durán llega a la siguiente conclusión: "Muchos de los indígenas migrantes optan por abandonar su identidad y sus vínculos comunitarios, otros lo refuncionalizan, y otros entran en contradicción con la comunidad" (2007: 94). Otro autor señala que los jóvenes no se expresan en el idioma indígena-originario porque estos idiomas tienen un estigma de marginalidad:

> Es actualmente frecuente en los jóvenes migrantes la negación de los idiomas nativos en el vínculo social cotidiano: los hijos de hablantes quechuas migrantes no hablan este idioma para vincularse con sus compañeros en el colegio, por ejemplo. Y no es porque lo desconozcan —aunque en muchos casos es evidente que los hijos no aprenden los idiomas de sus padres— sino que intentan no poner en evidencia, por su propia boca, su situación de marginalidad de todos modos asumida (Moya Salguero, 2009a: 72).

A pesar de que los autores citados previamente presentan un panorama de poco autorreconocimiento de las tradiciones culturales y de los

idiomas indígena-originarios en la ciudad, es evidente que muchos de los pobladores de la zona sur reconocen su idioma y cultura, como demuestran los porcentajes lingüísticos y la autodefinición culturales señalados anteriormente. Según las palabras de un joven entrevistado: "Es bonito el quechua y tenemos que tener, porque es nuestra raíz. No se tiene que perder" (Entrevista a Ricardo Antezana Pérez, joven de 25 años). Otros reflexionan que el conocimiento de diferentes idiomas es una riqueza y una cualidad importante para manejar en la vida:

> Hablando del idioma quechua, todo profesional tiene que aprender, porque si un médico tiene pacientes que hablan quechua, y él no sabe, no va a poder atender. De la misma manera, el abogado. Como también los profesores, si no saben hablar quechua no van a poder enseñar. Yo pienso que es muy valedero aprender a hablar nuestro idioma. De la misma manera aprender a hablar castellano. Creo que estamos pobres en los idiomas (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).

La búsqueda de la propia identidad es un tema complejo y no están ausentes las contradicciones. Las tradiciones e idiomas indígena-originarios sí son una parte integral de la vida en la ciudad de Cochabamba, pero no siempre son visibles a primera vista.

Un elemento que perjudica el *Vivir Bien* en lo identitario y lingüístico es la discriminación racial:

> El vivir bien sería que todos nos hermanemos, sería que todos vivamos juntos, que todos amemos a los otros sin discriminaciones como antes había mucha discriminación al campesino (Entrevista a Gloria Torrico Montaño, persona de la tercera edad).

Ante la presión causada por el ambiente discriminatorio en la ciudad, algunos cambian su forma de ser y de vestir para no ser discriminados con la expectativa de recibir mejor trato en el empleo, en los centros de salud, etc.

> Cuando van al estudio cambian sus ropas y su forma de vestir. Yo pienso que cambian porque les discriminan por lo que

> son. Mucha gente que usa mi vestimenta (mujer de pollera), cambia; se pone buzo, pantalón, amarran su cabello atrás… Eso ya es, un poco… Como subir más. La gente del campo somos más explotadas, antes veníamos del campo y sabíamos ir a buscar trabajo, pero nos pagaban una miseria (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

4) Dignidad, autovalorización

Un tema relacionado con la cuestión identitaria es la autovalorización, o —expresado con las palabras de una de las participantes en este proceso de investigación— la recuperación del equilibrio del *ajayu*; el espíritu o la esencia del ser humano. Si la persona no está en equilibrio consigo mismo, no puede asumir los desafíos de la vida y producir algo positivo (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado). Expresado desde la lógica de los derechos humanos, es la dignidad inherente del ser humano, algo que nos pertenece a todos por nacimiento, y de lo que no podemos ser excluidos por motivos de discriminación, marginalización, etc. La dignidad es la base fundamental para la realización de todos los derechos humanos.

> Y eso es lo que nos hace recuperar nuestra dignidad, nuestro *ajayu*, como decimos. A veces hemos perdido nuestro ánimo por ahí, vamos sin ánimo. Decimos: "Soy pobre y así voy a morir". Pero si se les da elementos —que eres un ser humano valioso con memoria ancestral, con buenos valores y no eres ratero, eres trabajador—, le haces ver esa realidad a nuestro hermano y se levanta (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

La recuperación de la dignidad es un tema individual y colectivo; es parte de la descolonización de una persona y de una nación. Parte de un proceso de reflexión y formación, está relacionada con la autoestima y la autovaloración; elementos importantes del conjunto de los aspectos que hacen que una persona esté en equilibrio con él mismo y con su entorno.

> Por poco no nos han considerado como animales sin alma; que los indígenas no tienen alma. Tenemos aquí un orgullito a veces para desafiar cosas, voy a desafiar, voy a trabajar para demostrar que no soy flojo; eso es la dignidad. (…) Yo creo que hasta el momento, qué es lo que nos ha hecho recuperar la dignidad, es tener un Presidente indígena; ¡miércoles, un indígena ahora se está haciendo respetar! A eso lo llaman autoestima, recuperar la autoestima, hacer que tú te sientas capaz de hacer, tener desafío a mediano y largo plazo, como ser humano, como organización (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

5) Cultura, tradiciones

En la población de la zona sur de Cochabamba se siguen cultivando las tradiciones propias, aunque se da en porcentaje más elevando en la población adulta y está menos presente entre los adolescentes y jóvenes, por la misma naturaleza de esa etapa del crecimiento del ser humano.

> Lo que más les gusta (a los jóvenes) es lo del exterior, la música que está de moda, la ropa que está de moda. Al menos ante la sociedad intentan hacer eso y otra cosa es lo que se da en la casa. Y a medida que va creciendo, habiendo una madurez psicológica, nuevamente retornamos a nuestra cultura. También hay que tomar en cuenta que toda la coyuntura a partir del año 2000 también está ayudando a la revalorización (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Las personas nacidas en la ciudad, en muchos casos, rompen los lazos con la comunidad de origen de la familia. En otros casos, estos vínculos se mantienen de manera simbólica mediante la participación en organizaciones de residentes o en festividades religiosas que agrupan a los residentes en las ciudades (Antequera Durán, 2007: 205). Es importante la revalorización cultural de todas las culturas para que cada uno pueda sentirse orgulloso de lo que es, sin la necesidad de rechazar sus raíces, su forma de ser.

> Revalorizar la cultura de uno, que cada uno de nosotros se sienta orgulloso de sí mismo, que se sienta digno de lo que es, no estar copiando modelos, estereotipos ajenos (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

En cuanto a las expresiones culturales, los entrevistados, en general, no mencionan la cultura clásica —artes plásticas, música, etcétera— como parte de su *Vivir Bien*. Sin embargo, los valores culturales y las fiestas sí forman parte de su definición del *Vivir Bien*.

> Si hay que cantar hay que cantar, hay que carnavalear, hay que saber ser muy alegre también, tiene que saber recibir bien a sus visitantes, atenderlos bien a sus visitantes (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba).

En las comunidades *indígena originario campesinas* las fiestas son parte integral de la vida. Según una investigación reciente realizada en Jaihuayco, sus fiestas anuales de San Joaquín y el Carnaval del Sur mantienen las características de las fiestas originarias y son espacios importantes para compartir y fortalecer la identidad. Históricamente, el carnaval sureño era fruto de la reproducción de las tradiciones de los inmigrantes de Norte de Potosí asentados en la zona. Como en las comunidades rurales andinas, las fiestas en Jaihuayco son un espacio de redistribución de lo económico, de generación y fortalecimiento de relaciones entre los vecinos, de ganancia de prestigio y estatus, así como del ejercicio del poder social. Tradicionalmente, las fiestas en una comunidad rural han funcionado como espacios de participación amplia pero las fiestas actuales en el ámbito urbano no siempre logran cumplir ese rol (Mejía Coca *et al.*, 2009: 100).

> Creemos que las fiestas son el espacio donde ocurre la mayor participación ciudadana del Distrito 5; allí donde todos se sienten motivados para asistir y encontrarse con los otros. (…) En este distrito la gente se moviliza por la fiesta; dan su tiempo, gastan, cosen sus disfraces, sacan sus instrumentos musicales, se organizan, salen a la calle en grupos, se adueñan, por un momento, del espacio público. (…) Vimos que las fiestas son un ámbito propicio para el juego de los prestigios y las

> ganancias simbólicas de los que las organizan. No se trabaja tanto en pro de la cultura, sino más bien a favor de propia imagen (*Ibíd*.: 150-151).

Una de las múltiples funciones de las fiestas en las zonas periurbanas de Cochabamba es también su rol económico.

> La fiesta sirve como soporte a toda una actividad económica, toda una reproducción social. Donde tú puedes ver vecinos que se organizan para poder vender algo, participar de esta festividad pero con un enfoque mucho más económico. Entonces son cosas que hay que ir rebuscando, de cómo la fiesta también es un soporte en el desarrollo de una comunidad (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).



Ilustración 2: Fiesta del vecindario



Dibujo realizado como respuesta a la pregunta: ¿Qué entiende por *Vivir Bien* para usted, su familia y el barrio o zona donde vive? Actividad del primer viernes de *k'oa* (ritual andino) y reflexión sobre el *Vivir Bien* en CEPJA, Jaihuayco, 4 de diciembre de 2009. Dibujo presentado por un grupo de trabajo.

Existen también barrios con presencia mayoritaria evangélica, en esas zonas no se practican las fiestas religiosas comunitarias porque las fiestas evangélicas se restringen a los miembros de la Iglesia:

> De mucha gente que ha ido adquiriendo lotecitos… Yo percibo por su nombre, cuando se escucha: Villa Jerusalén, Nueva Belén, muchas iglesias cristianas proliferan y como que de alguna manera tienen incidencia directa en la persona, en cambiar un poco sus costumbres, sus tradiciones, porque entra con tanta fuerza que a uno ya le impide participar en estas fiestas (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

6) Espiritualidad, religiosidad

La espiritualidad o religiosidad es parte importante del *Vivir Bien* y está integrada en muchas de las respuestas de los entrevistados.

> Es primero agradecer a Dios porque tenemos vida. Porque él nos ha enseñado que debemos cumplir todos los mandamientos. Si nosotros cumplimos lo que nos ha dicho, que nos amemos los unos a los otros, tengamos amor al prójimo, así estaremos satisfechos (Entrevista con Gloria Torrico Montaño, persona de tercera edad).
>
> Claro, el vivir bien es sentirse felices, agradecer más que todo a nuestro Señor (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial).

En la zona sur algunos barrios se caracterizan por la presencia mayoritaria de evangélicos. La pertenencia a una religión influye en las costumbres y en la identidad de una persona. Existen barrios, donde toda la vida está organizada alrededor de una Iglesia:

> Tenemos el caso de Villa Israel. Allí están prohibidos los locales de expendio de bebidas alcohólicas. Hay una sola Iglesia, todos van los domingos. Para tener un lote en ese lugar tienes que pertenecer a la Iglesia (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Para muchos la espiritualidad propia del *Vivir Bien* es una combinación de la ritualidad andina con la fe cristiana:

> Bueno, sabemos muy bien que eso viene desde nuestros ancestros, viene, por ejemplo, la *k'oa* de la *Pachamama*. Sabemos que la madre tierra es la que nos da. Entonces, esa creencia desde años atrás que viene e incluso se está perdiendo en nuestro medio; esa creencia de nuestros antepasados. Son costumbres a las que en el campo, mayormente, sí les tienen una fe ciega (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).
>
> Claro, en lo espiritual, uno combina la ritualidad andina y el agradecimiento hacia Dios porque es creador de la tierra. Por eso tenemos que agradecer mediante esos rituales que tenemos o antiguamente nuestros antepasados han realizado. Tenemos que retornar a esas situaciones porque se ha perdido mucho la mística de creer en lo que nuestros antepasados habían hecho (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial).

2.3.2. Ámbito social (*yachay*)

El vivir bien será si tienes todo. Nosotras, todas abuelas, vivimos en casas de alquiler. Ya no nos alcanza; para las viejas ni trabajo hay. No hay trabajo, ni podemos trabajar, nos enfermamos.
Si estuviéramos encima de todo, teniendo casa, viviríamos bien.

Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien*
con personas de la tercera edad.

En este punto se tratan las concepciones de la población en la zona sur de Cochabamba sobre los temas relacionados con el ámbito social o *yachay* del *Vivir Bien*. En el siguiente cuadro se expresan los principales elementos de este ámbito.

Cuadro 3. *Yachay* (saber): Temas del ámbito social

1) Vivienda, servicios básicos.
2) Salud.
3) Alimentación.
4) Educación.

Fuente: Elaboración propia.

1) Vivienda, servicios básicos

Jaihuayco es una zona con alta densidad poblacional, la mayoría de sus pobladores no cuentan con vivienda propia sino viven en alquiler, en anticrético, como cuidadores de casa o bajo algún otro arreglo. Es uno de los distritos receptores de nuevos inmigrantes, el lugar donde consiguen su primera vivienda al llegar a la ciudad de Cochabamba. Por lo tanto, muchos viven en espacios reducidos hasta encontrar las posibilidades de quizá acceder a un lote propio en zonas más alejadas de la zona sur.

> Yo, por lo menos vivo en una casa de alquiler pagando cien pesos. Con mis dos nietitos vivo, pero qué vamos hacer (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).
>
> Influye pues tener una casita, si todos tuviéramos casas, vivir por lo menos en una situación cómoda sería una satisfacción, lastimosamente no se puede. (…) Yo quisiera que todos tengamos un lote y una casita y así los niños también sean felices, tengan un hogar donde dignamente estén viviendo y estudien, y tengan esa comodidad para ir a la escuela y tantas actividades (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial).

El tener una vivienda que cuente con los servicios básicos es el sueño de todos, una necesidad sentida por los vecinos. La mayor parte del Distrito 5 cuenta con agua potable y alcantarillado. Según los datos del Censo 2001, el 87% de los hogares en el distrito tienen el servicio de agua por cañería de red (CEDIB, 2008b: 8). Sin embargo, el servicio no es permanente pues el agua se provee cada tres o cuatro días. La red de alcantarillado existe pero presenta deficiencias en su funcionamiento (Antequera Durán, 2007: 170-171). En los barrios que no están conectados a la red, se tiene que comprar el agua de los "aguateros", los camiones cisternas que venden el agua a sus clientes en los barrios pobres en precios elevados: "Ahora hay agua, pero de dos turriles pago 60 bolivianos" (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad). Varios de los participantes constatan este hecho: "Sufrimos de agua, en turriles nomás nos compramos" (*Ibíd.*).

También existen reclamos en relación a que los servicios básicos deben llegar de la misma manera a todos que habitan en el municipio de

Cercado, sin privilegiar al norte y centro de Cochabamba donde vive la gente con más recursos económicos. Según los entrevistados, una de las principales razones para esta situación es la falta de priorización por parte de dirigentes y políticos porque enfatizan "el desarrollo urbano; poner más énfasis en el cemento, en la ornamentación y dejar de lado todo lo que son servicios básicos" (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

> El vivir bien está muy relacionado al acceso a servicios básicos como el agua, alcantarillado, luz, teléfono, calles, educación, salud, porque vemos que muchos sectores de la población, especialmente en las zonas más alejadas y comunidades rurales no tienen este acceso. Por el contrario, más se privilegia a las zonas centrales, la zona norte de la ciudad, por ejemplo. Entonces vivir bien para mí es primero tener acceso a los servicios básicos (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).
>
> No tenemos alcantarillado alrededor. Por ejemplo, en el sector del sur agua no hay, alcantarillado no hay; o sea que se vive en pésimas condiciones se podría decir (Entrevista a Miriam Herbas, facilitadora de CEPJA).

2) Salud

Los entrevistados valoran mucho la salud, la identifican entre los elementos más importantes con impacto, además, en las otras dimensiones de su *Vivir Bien*: "Mira, si no hubiera salud, no sé cómo vamos a vivir" (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial). "Sería sobre la salud, que haya más postas, por decir, cuando digo postas me refiero a los lugares alejados. En los lugares alejados es muy necesaria una posta. Por lo menos para poder acudir" (Entrevista a Miriam Herbas, facilitadora de CEPJA).

Uno de los indicadores de salud aplicado en el Censo 2001 fue la tasa de mortalidad infantil. Según este dato, en el municipio del Cercado, en promedio, así como en el Distrito 5, de cada 1.000 niños nacidos vivos 78 morían antes de cumplir el primer año (CEDIB, 2008b: 8). Ésta es una cifra muy alta, que indica un nivel preocupante de los servicios de salud, en especial, cuando se trata de un entorno urbano, donde supuestamente hay acceso a estos servicios.

Por otra parte, tener buena salud no significa solamente la ausencia de enfermedades físicas, sino que incluye también todos los aspectos psicológicos, emocionales y de convivencia:

> Y es importante una salud subjetiva emocional de las personas. Tener una estabilidad emocional en cada persona. Se entiende que en esta vida existen enfermedades que apuntan a ello. Por otro lado, convivir. El vivir bien implica también convivir con sus semejantes, con su familia, con su amigo y con la naturaleza (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

En relación con los servicios de salud, el tema no es únicamente el acceso sino también la calidad y el buen trato a todos, sin discriminación:

> Quisiéramos que nos atiendan en la posta, no nos atienden bien. Nos enfermamos, eso es lo que pido (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).
>
> Todo boliviano tiene derecho a ser tratado bien, sin discriminación en la salud. Porque cuando vamos a los hospitales, los de pollera, los del campo, no son bien recibidos. Primero atienden a señoras de falda, de vestido, de buena categoría (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

La buena salud está conectada con la buena alimentación. Uno de los factores determinantes del acceso a la buena alimentación es lo económico, si la familia vive por debajo de los niveles de pobreza no logra adquirir los alimentos necesarios para alimentarse de manera saludable.

> Bueno, yo creo que la buena salud está en base a la alimentación, porque si no te alimentas bien siempre vas a estar mal. (…) Para vivir bien y para la salud, entiendo que todos tengan un trabajo pero un trabajo que realmente sea remunerado, donde tenga ese dinero para la buena alimentación de la familia (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

Muchos entrevistados combinan los servicios de salud “occidental” con las prácticas de salud natural-tradicional. Hay casos en los que la medicina natural no puede curar y otros que sí lo hace de manera más eficiente y económica, y, además, en una forma no discriminatoria:

> Claro, nosotros también aquí en Cochabamba mayormente recurrimos a la medicina natural. Personalmente digo que más creo en la medicina natural porque he sido criado con eso. Pero digo que cuando son casos graves —como cirugía y las demás cosas— lo único es retornar pues a lo químico. Tenemos los doctores, porque la gente no sabe qué enfermedades tenemos y mucha gente no va a hacerse revisar, no sabe de sus problemas (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de una tienda barrial).
>
> La medicina natural que tenemos ayuda bastante y mucha gente la emplea. Más que todo los que no tienen para pagar al médico. ¿Qué es lo que hacen? Hierbita como la malva, por ejemplo. La agarran y se colocan. Hay plantas medicinales en nuestro país, la cuestión es estudiarlas y saber cómo utilizarlas (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

3) Alimentación

La alimentación es un tema central del *Vivir Bien* y está relacionada con la salud. En la cultura boliviana y en Cochabamba, tradicionalmente, la comida tiene un valor importante; se dedica tiempo y recursos para preparar y compartir los platos, y en la tradición existen varias reglas de cómo, por ejemplo, combinar los diferentes ingredientes clasificados como cálidos o frescos. En este aspecto también los entrevistados reflexionan sobre los cambios culturales producidos por la modernidad, como la falta de tiempo para preparar las comidas, la propaganda que hace consumir alimentos procesados, y la falta de conocimiento sobre el valor nutritivo de los productos tradicionales. Es también un tema de falta de autoestima cultural, a veces se menosprecian las enseñanzas transmitidas por los ancianos y ya no se consumen los productos locales o tradicionales. En este sentido, los entrevistados proponen trabajar con la soberanía alimentaría y la valorización de productos naturales.

> Antes, por ejemplo, esas *lawitas* que se hacían, que son muy buenas, de quinua… Ahora, hasta eso se ha perdido. Hoy en día, la gente ya no da importancia, y es por eso que ya no hay ese producto. No hay. Si hubiera ese producto y supiéramos para qué es y para qué van a servir esos productos yo creo que la alimentación sería buena. Eso era antes y ahora, mayormente, estamos siendo alimentados con arroz que sí tiene proteínas, pero no tanto, tiene nutrientes pero para cierta función y no así para el desarrollo del ser humano (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

> La soberanía alimentaria, bueno, acá el tema es descuidado. Creo que en nuestros antepasados el tema de alimentación fue determinante para la vida. Ahora estamos en una época de la globalización que ha afectado a la alimentación, las personas no son quizás alimentadas con lo que debería de ser por una vida larga en nuestra realidad. Entonces, es un tema que necesita trabajo, necesita un estudio. La soberanía alimentaria implica valorar sus propios productos, quizás rescatar nuestros propios alimentos de la misma naturaleza. Eso significaría más nutrientes en el desarrollo de las personas, físicamente (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

> Volvemos otra vez a esta lógica impuesta, crees tú, que para ser ciudadano tienes que comer pollo, tienes que ir a las “Panchitas” o a *King Down*, o no sé. Pareciera que fuera un requisito *sine qua non* para ser ciudadano, entonces pasa por esa lógica de que un individuo para sentirse ciudadano necesita consumir las cosas que la ciudad le oferta, y no es así. Deberíamos pensar de manera diferente y ojalá pueda seguir creciendo la lógica de la seguridad y la soberanía alimentaria. Además, está comprobado que las comidas naturales son mucho más beneficiosas para nuestra vida que las comidas procesadas (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

Se ha roto el equilibrio que antes existía en la producción y consumo de alimentos naturales que contribuyeron a la buena salud de las personas. Hoy en día hasta el agua está tan contaminada que en vez de brindar salud, provoca enfermedades. Asimismo, la carne y las verduras están impregnadas de tóxicos:

> La comida era toda natural, no había químicos. Ahora estamos comiendo todo tipo de verduras que tienen químicos por eso nos está haciendo enfermar, con esos químicos. Ya no existe comida natural. Antes era mejor. Antes éramos sanos, ahora nos estamos enfermando nomás ya con químicos (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).

Otra de las razones para que la alimentación no sea adecuada es la falta de recursos económicos:

> No tenemos esa alimentación que debería haber. ¿Para eso qué es lo que debemos tener? Los padres de un hogar deben tener un ingreso. La alimentación para un niño es la leche, su almuerzo y su cena bien servida. Para todo eso, para adquirir eso tiene que ver pues el tema de la canasta familiar, si no tienes de qué alimentación vamos a hablar. Entonces eso hace que nos restrinjamos de ciertas cositas para que la alimentación no disminuya más; hacemos malabarismos para alimentarnos no bien pero para alimentarnos un poco (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

La buena alimentación para el *Vivir Bien* tiene que ver también con los modelos productivos vigentes en el país. Es importante pensar en la soberanía alimentaria en el sentido que la producción tiene que ser orientada para la buena alimentación de las familias productoras y otras familias bolivianas, y no dejar que la producción sirva principalmente a los intereses del mercado.

> Es necesario incentivar esa parte de la producción. Para producir tenemos cualquier cantidad de terreno para hacer, por ejemplo, empresas con los campesinos o por comunidades que tienen que sembrar un producto que también les va a beneficiar a ellos como también a la población. Yo creo que de todo eso hay que hacer un estudio. Sin un estudio a lo micro nunca vamos a llegar a esto (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

4) Educación

En Jaihuayco existen varios centros educativos pero muchos están sobrepoblados por el hecho que a ellos acude también la población estudiantil de otros barrios de la zona sur que no cuenta con sus propios establecimientos escolares (Antequera Durán, 2007: 172). Las condiciones de educación en la zona sur de Cochabamba, en general, no son buenas, aunque paradójicamente, una de las principales razones de la migración campo-ciudad es el deseo de los padres de proporcionar a sus hijos mejores oportunidades de educación.

> *Pregunta:* ¿Qué es lo que puede proponer para que haya el *Vivir Bien* en el futuro, pensando en sus hijos, nietos?
>
> *Respuesta*: Ahora, mis hijos, mis nietos es importante que vayan a las escuelas, eso es para ellos, para que entren al *Vivir Bien*. Ya no tienen que servir a los patrones como nosotros hemos servido. En los tiempos de ahora son estudios y sobre todo ir al cuartel y después estudiar hasta salir profesionales, al salir profesionales tienen que pelear con los contrarios, y así ganamos el proceso de cambio (Entrevista a Eusebio Veizaga, vicepresidente del Centro de Ancianos Kanata Jaihuayco).

Para los vecinos de Jaihuayco la educación de sus hijos es prioritaria. “Si no hay una buena educación no marcha el país. Tienes buena educación marcha bien el país. Pero si no tienes educación no marcha” (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física). Los padres de familia se esfuerzan para que las condiciones educativas sean adecuadas. “Se siguen uniendo más que todo para el tema educativo. Para traer mejor infraestructura, mejor educación a los niños y a los jóvenes en las unidades educativas que están aquí alrededor del barrio” (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

Los jóvenes otorgan a la educación un alto valor como elemento vital para mejorar sus condiciones de vida y para la realización personal. “El estudio llega a ser concebido como una especie de acceso a mejores condiciones de vida, posibilidades de ascenso social y el camino para alcanzar un mejor futuro” (Salinas Valdivieso. En: Quintanilla, 2009:

221). La educación está vista también como una herramienta para construir una mejor sociedad:

> Bueno, si en verdad con conciencia estudiamos, lo que puede traer es más desarrollo en el mundo. Claro, si uno lo pone en práctica lo que ha estudiado, si estudia en vano, de qué serviría. Pero si se lo pone en práctica habría desarrollo en Bolivia (María Rosa Condori Conde, estudiante joven de Jaihuayco).

Cada nación construye su educación, según lo que define como las prioridades de formación para las nuevas generaciones. La educación transmite valores, conocimientos y habilidades; la educación en Bolivia debe trasmitir las prioridades de su gente y estar basada en lo que es el *Vivir Bien*:

> La nueva Ley Avelino Siñani [Ley 070 de la Educación "Avelino Siñani-Elizardo Pérez"], que recoge experiencias, recoge saberes, puede ser una buena propuesta para caminar hacia una educación productiva, con la educación el proceso productivo se puede mejorar. Hoy por hoy, el diseño del sistema educativo boliviano no es un diseño que ha sido endógeno, más bien ha sido muchas veces importado, como tal no garantiza pues el hecho de que a la larga el nuevo ciudadano pueda tener hacia ese vivir bien (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio de CEPJA).

Los entrevistados reflexionan sobre el tipo de educación escolarizada de que debería encargarse el Estado: "Yo creo que están recargando la cuestión de las tareas a los niños. Yo indicaría que sea más práctico, que se les dé menos tarea, pero que aprenda" (Entrevista a Julio Veizaga, propietario de tienda barrial). El sistema educativo debe estar orientado a las necesidades profesionales que tiene el país:

> Hoy en día los chicos no hacen, salen bachilleres y no saben qué van a estudiar. Dicen que les gusta ser médico, pero no es que les gusta ser médicos sino porque van a ganar plata. Hoy en día estamos saturados (de personas formadas en algunos campos académicos), necesitamos técnicos, ingenieros formados en nuestro país, formados para que Bolivia misma

> trabaje, elabore y produzca. Necesitamos gente capacitada, prácticamente tenemos que capacitar a nuestra gente en lo técnico porque, la verdad, de profesiones ya estamos saturados. Incluso el profesional mismo hoy en día se va al extranjero donde es médico y trabaja de lavaplatos (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

La educación no se restringe solamente a la educación escolarizada, sino a la educación familiar, relacionada con el tipo de valores que se trasmiten en la familia. La educación para el *Vivir Bien* es una combinación y coordinación en la tarea educativa entre el hogar y la escuela.

> Otro sería el mal comportamiento de los hijos, la mala educación de los hijos, porque, digamos, en la casa no te indican bien cómo tienes que hacer, cómo tienes que comportarte, en la sociedad y en diferentes lugares; lo que no te han enseñado es algo malo (Entrevista a Danitza Villazón Ayala, adolescente de 13 años).
>
> Entonces los chicos en el colegio reciben todos los consejos que le puede dar un maestro de los valores pero después van a la calle y se olvidan. Todo es a raíz de lo económico, si uno gana bien no tiene necesidad de viajar, si no gana bien tiene que irse, ¿qué está dejando? Los hijos. Uno dice: yo voy al extranjero a ganar y mis hijos con mi papá. ¿Qué está pasando? A sus hijos los está dejando a la deriva. Entonces nuestra gente también tiene que saber pensar que primero están los hijos que cualquier cantidad de dinero, porque el dinero no te va a traer felicidad; el dinero alivia pero felicidad, felicidad no te da el dinero. Porque la felicidad está dentro de un hogar, cuando esos valores los practican aun comiendo un pan pero los practican dentro de un hogar, yo creo que ahí está la felicidad (Entrevista a Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física).

Como sucede con la lógica general del *Vivir Bien*, dentro del área social, el *yachay*, también los temas están interconectados; así que el *Vivir Bien* es la combinación y la búsqueda del equilibrio de los elementos arriba mencionados.

> Para mí el vivir bien es, digamos, tener comodidades, tanto comodidades de alimento, vivienda, estudio. Claro que en el estudio tiene que haber comodidad para decir que vivimos bien. Entonces, el alimento influye mucho porque si tienes baja nutrición de qué sirve que estés estudiando si te vas a enfermar. Si no tienes una vivienda donde te alojes, tu preocupación va a ser eso, en qué te vas a quedar, dónde vas a dormir de noche. Para eso es el vivir bien (Entrevista a María Rosa Condori Conde, estudiante joven de Jaihuayco).

2.3.3. Ámbito productivo (*ruway*)

El amor y el respeto son importantes,
pero el dinero también es importante,
pero no tan importante.
El dinero es importante para lo económico nomás.
Hay personas que dejan a sus hijos y sus hijos se echan a perder.

Entrevista a Magaly Gutiérrez Vela, niña de 12 años.

Este ámbito corresponde a la vida productiva de los pobladores de Jaihuayco en la zona sur de la ciudad de Cochabamba. Los principales temas en el ámbito de *ruway* están consignados en el Cuadro 4.

Cuadro 4. *Ruway* (hacer): Temas del ámbito productivo

1) Los tipos de actividad productiva.
2) La función de la producción.
3) El significado de lo económico.
4) Roles y tiempos en la producción.
5) Fomento para la producción.

Fuente: Elaboración propia.

1) Los tipos de actividad productiva

La mayoría de la población de Jaihuayco se dedica al comercio formal e informal, existen también manufactureros de confección de

ropa, artesanos, albañiles, desocupados y profesionales. La industria principal son las empresas familiares de elaboración de ladrillos. "Acá no (hay industrias), aquí la única parte fuerte que tenemos son los ladrilleros, en la base aérea; después así parte de industria no tenemos" (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

> Yo creo que en la zona sur, si hacemos un estudio podemos escarbar desde la extrema pobreza hasta lo que son empresarios medianos. Cada uno está buscando su forma de salir adelante, su forma hacer su microempresa. La mayoría, yo creo un 70% u 80% de los comerciantes de "La Cancha" son gente de la zona sur. Porque tienen su puestito, más están metidos en el comercio informal, son pocas las microempresas que han empezado a trabajar con dos máquinas, si se han asociado todavía pueden por lo menos competir (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

En las zonas periurbanas de la ciudad, muchas veces el trabajo no se presenta como una opción de vida, sino como la única salida frente a las severas condiciones socioeconómicas (Salinas Valdivieso. En: Quintanilla, 2009: 216). En la mayoría de los casos, las condiciones del trabajo no dan para acumular grandes ganancias. "Pero acá se trabaja demasiado y no vemos ahorros, se trabaja para vivir más o menos, no es como en el exterior" (Entrevista a María Nancy Cavero, costurera modista). Hay muchos que trabajan por supervivencia, donde las condiciones no satisfacen las necesidades básicas.

> Como te decía, unos que viven del día, como las mamás que venden sus salchipapas, sus dulces en los colegios, para llevar algo a la familia. Hay otros que están mejor estabilizadas como los profesionales, entonces tienen una vida algo mejor y otros que son asalariados. Estas son las tres funciones en que se ocupan (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).
>
> A mí me da mucha pena teniendo algunas señoras en la calle vendiendo dulces. ¿Cuántos dulces van a vender en todo el día?, ¿venderán cuarenta dulces?, ¿y cuánto implica eso?

> Cuatro bolivianos. Me apena que una mente que puede estar pensando en mejorar nuestro desarrollo, en proyectar un desarrollo mejor esté simplemente esperando a que alguien se digne en comprar sus dulces, o sea la pérdida de tiempo de esta persona, inútilmente. Entonces, como esta persona debe haber miles de casos en nuestro país, que pierden el tiempo en actividades que no les reportan ningún beneficio, ni intelectual, ni material (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

La mayoría de la población de las zonas periurbanas no encuentra un trabajo que sea valorado por la sociedad boliviana, donde persiste la alta valoración de títulos académicos y donde unos trabajos son calificados con mayor prestigio que otros. En el proceso de construcción de una sociedad más justa se debería dar el mismo valor a diferentes tipos de trabajos que son productivos para la sociedad: "Las condiciones de trabajo de primera, de segunda, de tercera no tiene que haber; el trabajo de un zapatero tiene que ser tan de primera como el trabajo de un abogado" (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

2) La función de la producción

Uno de los elementos importantes es que la producción debería estar orientada al bienestar familiar y no prioritariamente, a servir a los intereses del mercado. Mediante la educación y concienciación de la gente, se puede orientar a las familias. En este sentido, existen pensamientos para proponer modelos más comunitarios y menos individuales de producción. Una dirigente de la zona sur relata su experiencia:

> Trabajé para sensibilizar a los pequeños productores sobre la importancia de la producción para su propia nutrición, para toda la familia, no sólo para las mamás (…) Así, mediante la educación, estos productores pueden valorar más sus productos, porque habían sido valiosos para sus niños, para que no vean que es algo que hay que vender y vender nomás. Porque, lamentablemente, más lo ven como un tema lucrativo y no como algo nutritivo. (…) Yo estoy de acuerdo con este modelo económico comunitario, lo que te digo, de asociarnos, nos organizaremos para que no seamos engañados (Entrevista

> a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Sin embargo, llegar a una economía o producción menos individual no es una tarea fácil dentro del actual modelo económico:

> Veo yo la dificultad de vivir en comunidad y pensar en el otro, porque pareciera que la mayoría de nuestras familias está centrada en cubrir las necesidades de la casa, de los hijos; necesidades básicas, todo eso. Y el ritmo de vida que estamos llevando todos, por la globalización misma a veces nos lleva a ser bien individualistas, a estar pendientes cada mes de qué necesitamos, qué le falta a mi hijo, a tal persona. Pero centrados en nuestras familias (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

3) El significado de lo económico

Como respuesta a la pregunta sobre si la economía es fundamental para el *Vivir Bien*, los entrevistados constatan que es importante pero que no garantiza el bienestar. Un joven responde: "Es material nomás; vivir bien es comer frutas, algo bien; porque la plata no vas a poder comer, es material y nada más" (Entrevista a Ricardo Antezana Pérez, joven de 25 años). Y según una adolescente: "Es la parte muy importante para vivir bien, porque sin recursos económicos no podríamos vivir bien. Comprar las cosas, pagar la luz, el agua, por ejemplo, el teléfono" (Entrevista a Danitza Villazón Ayala, adolescente de 13 años).

Al buscar el *Vivir Bien* dando prioridad a lo económico, se puede dañar las otras dimensiones de la vida: "La cuestión económica ha influido para que los papás tengan que salir (emigrar al exterior); el vivir bien no es solamente tener comodidad, sino estar bien con la familia" (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado). La desocupación o la falta de un trabajo con una remuneración que alcance para responder a las necesidades familiares, así como la ilusión de la búsqueda de una vida mejor han causado la fuerte emigración al exterior en los últimos años. La búsqueda de mejores condiciones económicas es el principal factor impulsor de los procesos migratorios, pero produce además efectos drásticos en cuanto la desestructuración familiar y pérdida de identidad.

> No siempre todas las familias viven bien o pueden vivir bien. En algunos casos, hay problemas económicos por los cuales se van, se separan. Algunos viajan al extranjero dejando sus hijos con sus abuelitos o con sus tíos (Entrevista a Danitza Villazón Ayala, adolescente de 13 años).
>
> Se ve cómo las familias se han ido destrozando, han emigrado muchos. O sea, papás, mamás; seguramente por la complejidad de la vida, porque no hay fuentes de trabajo. El ejército de desocupados sigue creciendo, ojalá Dios quiera que empecemos a cambiar como dice nuestro actual Gobierno. (…) Y aquellos que se han ido al exterior por trabajo para vivir bien, como usted me pregunta. Yo creo, que el vivir bien en el Distrito 5, con sinceridad les digo, que no hay, porque hay niños, jóvenes que están sin mamás, sin papás que vendría a ser uno de los puntos más importantes que la familia esté unida (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado).

4) Roles y tiempos en la producción

Muchas veces los pobladores de la zona sur de Cochabamba inician la vida productiva a edad temprana. Los adolescentes y jóvenes colaboran con sus familias para cubrir las necesidades económicas. Según un estudio (Salinas Valdivieso. En: Quintanilla, 2009) realizado en los diferentes distritos de la zona sur de Cochabamba, un porcentaje significativo de los jóvenes de secundaria se dedican a trabajar.

> Los jóvenes de la Zona Sud[35] se debaten entre cumplir con exigencias de superación y preparación para un mejor futuro y a la vez satisfacer la urgencia de colaborar en el proyecto de vida de sus familias, mediante el trabajo en empleos muchas veces precarios, mal remunerados o que los someten a duras condiciones laborales (*Ibíd*.: 217-218).

En las microempresas familiares, muchas veces participan tanto los padres como los hijos.

35 Los autores de este libro usan el término “Zona Sur” porque coloquialmente en Cochabamba se conoce la zona con ese término.

> Ponen un puesto en "La Cancha" (el mercado) los de esta zona, ahí va la mamá, el hijo cuando no pasa clases va a colaborar ahí. Entonces, se mueve en ese ámbito, en una suerte de microempresa familiar donde los chicos participan en la vida económica. Ahí viene el tema: si se cuestiona el trabajo infantil o no se cuestiona, viene desde la perspectiva cosmogónica, cómo consideramos el trabajo. A veces tenemos posiciones encontradas, hay posiciones que cuestionan el trabajo infantil, cuando en las estructuras comunitarias el trabajo infantil no se sataniza, no se criminaliza (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

Muchos de los pobladores de la zona vienen de las comunidades rurales, donde el trabajo de los niños y adolescentes es una parte natural de la vida comunitaria. Sin embargo, al llegar al contexto urbano se cambian la escena y las condiciones. En algunos casos es posible que el trabajo de los menores de edad se dé en condiciones de acompañamiento a sus padres, pero en otros tienen que salir de su casa y exponerse a situaciones indignas de trabajo que no favorecen su proceso de desarrollo.

Asimismo, muchos ancianos están en una posición vulnerable en el ámbito productivo urbano. No cuentan con suficientes recursos económicos para vivir y tienen que exponerse a situaciones indignas de trabajo: "Los familiares a veces no nos ayudan, yo soy sola. Yo vendo refresquito, papelito nada más, no me alcanza eso también" (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad).

> Se deben cambiar los patrones que nos han impuesto los modelos económicos que no son nuestros, que nos han sido impuestos. Es fundamental esto de que se cambien nuestros patrones de concepción de roles porque esta perspectiva consumista nos ha hecho creer que estos son roles de hombres, estos son roles de mujeres, estos son roles de adultos, de niños. Mientras persista esto no se puede cambiar, se tienen que cambiar nuestras conductas (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

En comparación con lo que sucedía en el pasado, hoy en día son más las mujeres en el ámbito urbano que se dedican a la vida productiva fuera del hogar:

> Varias mamás han empezado a generar recursos y al generar esos recursos ya se podían defender un poquito más, porque antes en el barrio el único que tenía plata era el papá, y eso a veces generaba discusiones y a veces se iba a tomar. Entonces cuando la mamá ha comenzado a generar su dinerito ya se evitaron los problemas, porque si la *wawa* llora es porque algo necesita. Entonces, ya la mamá, ya podía generar algo y de qué manera mejorar la calidad de vida (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

La sociedad urbana y moderna separa los roles y múltiples funciones de una persona en espacios diferentes; hecho que causa dificultades para cumplir los roles y los tiempos. Por ejemplo, una mujer tiene que cumplir su rol como profesional en su oficina y su rol como madre de familia en su hogar, pero en espacios separados; situación que puede causar conflictos en el uso de los tiempos: "Que hay que dar todo en la casa, en el trabajo, y hacerlo bien. Pero muchas veces esto es dificultoso en el trabajo y a veces descuidas el hogar o, a veces, el trabajo" (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

5) Fomento para la producción

La población identifica la producción como uno de los elementos centrales para el *Vivir Bien* y recalca que el Estado en sus diferentes niveles también tiene que priorizarla. Para mejorar las condiciones de producción muchos de los entrevistados proponen que el municipio, la Gobernación o el Gobierno central apoyen a las microempresas y otros pequeños productores mediante créditos y/o generación de proyectos productivos (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba). "El Gobierno debería otorgar créditos, educación; debería tener gente que los capacite y después hacer fábricas, industrializar para sacarnos adelante" (Entrevista a María Nancy Cavero, costurera modista).

> Bueno, lo que falta en el país en este momento es trabajo. Tenemos riqueza, tenemos naturaleza, tenemos todo; en función a ello la gente va a quedar conforme cuando exista trabajo. Cuando exista ingreso económico y eso está en función a la producción. El Gobierno tiene que centrar sus ojos

> en los pequeños productores, grandes, mayores obviamente, pero dar más preferencias a los sectores en las áreas rurales, periurbanas, en las familias que sufren mayor necesidad que otras. Entonces, en el tema de la producción ayudarlos con créditos, generar proyectos. Podría reducir el nivel de pobreza que existe en el país y entonces el tema de la producción va a ser determinante. Para que así podamos exportar y comerciar incluso internamente (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

Por otro lado, se necesita que los ciudadanos no busquen sólo su interés personal, sino que trabajen de manera conjunta para el beneficio de todos, para que haya una producción para el *Vivir Bien*:

> Yo creo que va a depender de descolonizar, es un proceso grande la solución y común, desde la escuela hay que empezar a descolonizar lo que es trabajar lo comunitario, porque solamente eso nos va a permitir solucionar realmente los problemas. Porque, qué puedes decir, y eso ha hecho el Gobierno: voy a dar crédito, hay máquinas, organícense… Unos vivillos se han aprovechado, no por culpa del Gobierno, sino por culpa de esa gente colonizada (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Otro aspecto importante es la formación para estar en mejores condiciones productivas. Esto tiene que ver con la formación de adultos que ya están en la vida productiva, y la formación de los que están en edad escolar, cambiando la educación boliviana hacía una educación más productiva.

> Hay que formar desde la cabeza de lo que son los papás, hay que hacer estudios de mercado para ver en qué se puede invertir —como en microempresas, por ejemplo—, para ver mejor estabilidad laboral de los papás, de las mamás. (…) Cambiar esa Ley Avelino Siñani que se va a aprobar en enero, si no me equivoco. Introducir ya no pues libros, lo que son lápices, marcadores sino empezar a hacer técnicos, esas profesiones técnicas y sacar profesionales. Empezar a dotar de hornos, de máquinas, máquinas de coser; todo aquello

que el estudiante lleve, ahí está la computación (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

Que nuestro trabajo se industrialice más, yo pienso que puede haber más fuentes de trabajo acá, y sí se puede lograr porque este país es muy rico y hay que explotar. Y como le digo necesitamos gente que pueda concientizar y ayudar a enseñar acá, eso es lo que necesitamos (Entrevista a María Nancy Cavero, costurera modista).

2.3.4. Ámbito organizativo (*atiy*)

Que haya una participación con los vecinos, para que
trabajen y mejoren nuestro barrio,
con todo lo que se necesita.
Porque al menos en mi barrio,
no se sabe quién es el dirigente,
y hay algunas calles que están pura tierra.
No hay participación, nadie digamos va a las reuniones.

Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA.

En este apartado se describen y analizan las concepciones sobre el ámbito organizativo-político-participativo (*atiy),* en relación con el *Vivir Bien*. Los temas correspondientes a este ámbito son los que se señalan a continuación.

Cuadro 5. *Atiy* (poder): Temas del ámbito organizativo

1) Territorio, espacio.
2) Organización, participación.
3) Convivir, relaciones.
4) Seguridad ciudadana.
5) Democracia, relación con el Estado.
5) Autonomía, autodeterminación, soberanía.

Fuente: Elaboración propia.

1) Territorio, espacio

La organización de la vida de un grupo humano depende de su relación con el territorio. El territorio se puede definir como una construcción social, donde un grupo humano se relaciona con el espacio mediante un proceso de apropiación (no necesariamente posesión) con el objetivo de la reproducción o satisfacción de sus necesidades (Antequera Durán, 2007: 14-16). En las culturas *indígena originario campesinas* la concepción del territorio no se limita a la parte visible en la superficie de la tierra, sino que incluye otros espacios más con elementos inmateriales y espirituales.

En el caso de los migrantes en la zona sur de Cochabamba, muchas veces su manejo territorial es una combinación de su actual lugar de vida y los lugares de origen de la familia. Esto puede ser denominado como "doble residencia", el sentido de pertenencia a ambos lugares. Es una característica inherente a las culturas andinas, que antes transitaron entre diferentes pisos ecológicos y culturas humanas según su lógica integral de percibir la vida.

> En esa idea de la integralidad, la gente sólo puede vivir bien si se alimenta con alimentos de una región, de un territorio, de otro territorio, porque cada territorio tiene algo propio que favorece al *sumaq kawsay*. Por eso, entonces, se requieren elementos para vivir bien (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba).

En la actualidad, el hecho de mantener vínculos con los diferentes territorios tiene motivaciones familiares, culturales y económicas. Muchos de los migrantes que vienen del campo dejan sus tierras en cargo a sus parientes en la comunidad. Sin embargo, no pierden sus derechos y obligaciones comunitarias, entre las cuales está el cumplimiento del sistema de cargos (Antequera Durán, 2007: 87-90). Al menos los inmigrantes recientes siguen manteniendo una relación con sus lugares de origen en el campo productivo. En general, los inmigrantes adultos de la primera generación se identifican más con su lugar de origen, y las generaciones jóvenes asumen la ciudad como su territorio.

> Es importante destacar que los habitantes migrantes adultos tienen la dificultad de poder nombrarse como de la zona sur;

> es más fácil decir que son de Oruro, de Potosí, del Chapare, de Cliza, de Mizque, etc., y que se han establecido en la zona sur pero que no pertenecen a ese lugar. Son los jóvenes, es decir, aquellos que han nacido ya en la zona o han migrado junto con sus padres a muy temprana edad, quienes han inaugurado en el discurso, la manera de nombrarse territorialmente como pertenecientes a la zona sur: "Soy de la zona sur". Esta nominación de referencia territorial identitaria implica de por sí, en la mayoría de los casos, que son descendientes de migrantes y que conservan vínculos afectivos y comunicacionales con sus parientes de zonas rurales, altiplánicas y, en general, con sus lugares de origen (Moya Salguero, 2009a: 78).

Históricamente, así como en la actualidad, el manejo territorial puede sobrepasar las fronteras nacionales, esto también corresponde a la lógica integral de la vida:

> Un extranjero empezó a hablar: "Ustedes, migrantes que van a nuestro territorio". Y se levantó un campesino: "No ve, hermano, falso lo que estás diciendo, porque nosotros no somos migrantes, nosotros lo único que hacemos es ir a otro territorio de nuestra *pacha*.[36] Esto también es nuestra *pacha* y aquí también es nuestra *pacha*, así como ustedes están aquí. Entonces, no hay pues de que esto es de nosotros, y no de ustedes, no hay. Te estás equivocando, yo no soy migrante, simplemente voy a buscar mejores condiciones en otro territorio de mi *pacha*". Eso le habría dicho. Entonces todo es uno solo y podemos movernos nosotros en ese todo que es uno solo. Ahí estaría otra vez la integralidad del territorio (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba).

En el mundo urbano no es necesariamente el espacio físico lo que se considera como territorio, puede ser también la pertenencia a un grupo social. Para los jóvenes el grupo puede ser su territorio, esta apropiación de un espacio simbólico opera como territorio (Delgado Benavides, 2009a: 299). Según Castro Escalante, "los jóvenes instauran

36 Tiempo, espacio, cosmos.

una ruptura generacional como no se ha visto antes en la historia: el espacio ya no es el único referente pertinente para comprender la construcción de las identidades" (2009: 112-113).

2) Organización, participación

En 1944 se constituyeron las primeras juntas vecinales en Jaihuayco (Mejía Coca *et al.*, 2009: 54) y mediante la Ley de Participación Popular (1994) se conformaron las Organizaciones Territoriales de Base (OTB). Según el mandato de la Ley de Participación Popular, las OTB se constituyen en un espacio geográfico definido y representan a la población asentada en su territorio, con la idea de fortalecer la participación ciudadana en el nivel de los barrios en acciones de desarrollo. Sin embargo, mediante los mecanismos creados por la Ley de Participación Popular y la Ley de Descentralización del Estado no se ha logrado reducir la pobreza urbana, al contrario, aunque los ingresos municipales han aumentado cada año. Una explicación de por qué sucede esto, es la débil capacidad de gestión de los municipios y OTB, y la carencia de una visión integral de desarrollo (Antequera Durán, 2007: 39). Según el presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba:

> El trabajo al que apuntan ellas (las OTB) es la participación desde las bases, que se resume en la representación de la toma de decisiones muchas veces, en la gestión de sus propios recursos los cuales son bastante limitados. Se tendría que profundizar mucho más todavía la participación de la ciudadanía fortaleciendo a las OTB, juntas vecinales y otras instituciones, para que tengan mayores competencias en el futuro y así puedan asumir su propia responsabilidad contribuyendo en el desarrollo de sus territorios, de sus regiones (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

Existen dudas sobre el funcionamiento y la legitimidad de las OTB. Muchas veces la participación activa de los vecinos en estas organizaciones es limitada, y sus dirigentes han sido cooptados por partidos políticos, por tanto su mandato ya no reside en las bases sino en los partidos políticos. No existe un diálogo permanente entre los vecinos y

los dirigentes y, en consecuencia, el tipo de desarrollo que promueven las OTB no siempre corresponde a las expectativas de sus bases (Mejía Coca *et al.*, 2009: 200-201; Antequera Durán, 2008: 84).

Una de las razones para la poca participación de los vecinos en las OTB de Jaihuayco se debe a las etapas de crecimiento urbano de la zona. Según Garay y Antequera Durán, existen tres principales etapas en el proceso de crecimiento de una ciudad: expansión, consolidación y densificación. Cada etapa de crecimiento urbano tiene características que influyen en la dinámica sociocultural de su población (Garay, 2002: 22; Antequera Durán, 2008: 71). Una gran parte del Distrito 5 puede ser caracterizada como zona en proceso de densificación. Los estudios comprueban que en las zonas de expansión —que son los asentamientos nuevos en proceso de construcción donde las necesidades para conseguir los servicios básicos son urgentes— la población participa de manera activa y periódica en la vida organizativa. En cambio, las zonas que se encuentran en etapa de densificación, normalmente, "cuentan con servicios básicos, vías de comunicación, servicios de educación y salud, mayor presencia de inquilinos. En estas zonas la organización es débil o inexistente. En la mayoría de los casos está dedicada al control y ejecución del presupuesto municipal asignado a la zona, pues están constituidas como OTB y gozan de los recursos públicos" (Antequera Durán, 2008: 71).

Entonces, la participación de las personas en las organizaciones vecinales disminuye cuando las condiciones de vida mejoran: "En un lugar cada vez más densamente poblado los vínculos con el barrio disminuyen a su vez, lo que implica además la aceptación del modelo de desarrollo modernizador, con énfasis en iniciativas individuales" (Castro Escalante, 2009: 99). Según un dirigente de Jaihuayco, los vecinos participan cuando sus intereses están en juego, pero en otras ocasiones no colaboran con sus organizaciones:

> Dentro de lo que es la OTB, siempre que los vecinos se unen consiguen sus objetivos. Cuando quieren algo se unen todos, pelean todos para conseguir ese objetivo y una vez conseguido ese objetivo cada uno prioriza su vida particular. Después, cuando el dirigente va a pedir a los vecinos ayuda o participación en otro tema le suelen responder: "Nosotros ya tenemos lo que queremos". Los vecinos son muy individualistas y eso lleva de la misma forma un maltrato, miramiento en que yo te he apoyado y tú no me apoyas (Entrevista a Roberto Zubieta,

> vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

Otro entrevistado también constata que la participación depende mucho de los intereses, y que los vecinos tienen la costumbre de delegar la responsabilidad a sus representantes, sin dar seguimiento a su gestión.

> Yo, por lo menos he percibido que hay como una tradición, ¿no? Cuando se nombra, se elige autoridades, dirigentes, son ellos los que nos representan y son ellos los que supuestamente saben de los demás, las necesidades. (…) Después, lo demás, parece que fue su gestión, ha conseguido, que sé yo, una computadora, ha hecho esta obra, pero como una cierta indiferencia seguramente porque ignoramos el contenido de estas leyes, de propuestas de desarrollo. La gente cuando participa lo hace también más de acuerdo a qué intereses les llevan. En el asunto de los conjuntos folklóricos, por ejemplo, los dirigentes están con dos y tres meses de anticipación reuniéndose, organizándose, planificando, por lo menos así hemos percibido (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

Otra razón para la poca participación vecinal en las OTB es que la mayoría de los pobladores de Jaihuayco viven como inquilinos. En general, se considera que el inquilino no tiene obligación de asistir a las reuniones, y en caso que lo haga, su opinión no tiene el mismo peso que la de los propietarios. El problema es que en las reuniones de las OTB se tratan temas que afectan la vida de todos los que viven en el barrio no solo los dueños de casa. Normalmente, los inquilinos tampoco tienen el derecho a ser elegidos como dirigentes. Según Antequera Durán, "esto es un aspecto a ser tenido muy en cuenta puesto que es una idea común que las organizaciones populares, por ser asambleístas son de por sí democráticas y representativas. Si analizamos con cuidado su carácter, podemos ver que una gran parte de la población queda al margen de las mismas y no participa ni es representada por las organizaciones vecinales, OTB, juntas vecinales, comités de agua, etc." (2008: 81-83).

Según el análisis realizado por Antequera Durán, en las áreas de densificación en la zona sur de Cochabamba, cuando las organizaciones no

están politizadas, la población elige como sus dirigentes a las personas activas que se han destacado por su honestidad. En cambio, en organizaciones politizadas o donde existen intereses económicos, políticos o laborales de por medio, la organización pierde su credibilidad y los vecinos tienen la tendencia de dejar de asistir a las reuniones. Esto, en consecuencia, facilita que los mismos dirigentes sean reelegidos por el pequeño grupo que les apoya (Antequera Durán, 2008: 86). Un dirigente de la zona constata que la participación y el tipo de liderazgo de los dirigentes varían mucho entre una OTB y otra:

> Depende mucho de cómo sea la vida dirigencial, porque hay muchas OTB donde solito el presidente dirige, ni siquiera el directorio, por el alcantarillado, empedrado. Hay otras OTB que antes de decidir algo, si esta piedra se pone acá o allá se reúnen. Primero se reúnen con las bases y con los vecinos que están necesitando algo (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

En Jaihuayco, hay varios casos donde los mismos vecinos, año tras año, son reelegidos para los puestos dirigenciales de sus OTB (Mejía Coca *et al.*, 2009: 165). Al preguntar a los vecinos sobre el tema organizativo, responden con pesimismo.

> Las OTB han sido más políticas, han sido políticas porque las han utilizado para realmente distraer al pueblo, con decir tú vas a recibir este pedacito de torta y esta otra torta yo voy a administrar. Eso ha sido. Entonces, por este pedacito nos han hecho creer que nosotros hemos participado. Nosotros vamos a hacer el POA, vamos a controlar cuánto se está haciendo, cómo se está haciendo. Así nos han hecho distraer como al perro le daría un pedazo, y vaya a dormir, mientras yo esté haciendo otra cosa. Así nos han hecho con la participación (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).
>
> La democracia o en la política son maleantes, realmente todos roban, no hacen buenas cosas, no arreglan bien las calles. Lo que los vecinos "amollan" se lo "chorean" (Entrevista a Ricardo Antezana Pérez, joven de 25 años).

En general, el tema de organización-participación parece no ser prioritario para los pobladores del Distrito 5. Mediante las entrevistas se ha constatado que muy pocos lo mencionan al hablar del *Vivir Bien*. En comparación, se puede mencionar que en las comunidades rurales lo organizativo es un tema central del vivir comunitario, y los comunarios lo nombran como un aspecto importante cuando se les pregunta sobre sus propuestas de cómo mejorar su calidad vida (Saaresranta e Hinojosa, 2009: 145-146).

El presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba reconoce la realidad de que las posibilidades de participación activa son limitadas, propone medidas para fortalecer las OTB y expresa su preocupación ante la pregunta de si debería haber una redefinición de lo que son las OTB:[37]

> Han existido también ciertas dificultades, se ha limitado la participación en la toma de decisiones a niveles más superiores, como la distribución de recursos, la priorización de proyectos macro a nivel departamental; lo que implicaría fortalecer a estas organizaciones. (…) Intentar hacer desaparecer las OTB: estamos llegando a una confrontación ciudadana porque al vecino le ha costado constituirse y por ello tenemos el festejo de muchas organizaciones de base, cuando ellos expresan sufrimiento, desde el inicio de fundación les ha costado 20, 40 años una OTB. Borrar todo eso con una nueva estructura no va a dar para nada. Entonces lo que se requiere es mejorar, fortalecer con nuevas competencias, nuevas facultades que impliquen asumir el control social de todas las entidades como establece la Constitución Política del Estado (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

Existen también otras organizaciones que no han sido constituidas por representar un espacio geográfico sino por algún interés o denominador común, como son los sindicatos de transporte, las asociaciones deportivas, los comités de agua, las agrupaciones juveniles culturales, los clubes de madres y las juntas escolares. Hay unos que dicen que

---

37 Respuesta a la pregunta: Hablando en el plano de la política, de esas organizaciones territoriales de base, ¿son apropiadas sus formas de participación, o se deben transformar en el marco de una nueva democracia?

son más bien estas organizaciones las que tienen más legitimidad, mayor participación y que buscan el *Vivir Bien*, en lugar de las organizaciones reconocidas por la Ley de Participación Popular (Entrevista con Rafael Alviz, director de radio CEPJA).

Como una alternativa para fortalecer la participación puede ser que en la vida organizativa participen el conjunto de las organizaciones que existen en la zona y no, exclusivamente, las OTB:

> Es decir, no puedo hablar contigo mediante tu OTB nomás. Muchas organizaciones, como los comités de agua —sin tener personería jurídica, sin que estén reconocidos para tener voz y voto— son las que han dado más soluciones todavía. Y son soluciones más transparentes porque nos hemos ido organizando y hemos conseguido las cañerías, el comité de agua. Iremos a pelear, nos movilizaremos, hemos dicho; todo con la fuerza. Entonces, hay esas organizaciones que yo creo que tienen que articularse en lo que es control, fiscalización y participación real desde la formulación de políticas públicas. Porque ellos tienen experiencia, han trabajado mucho tiempo, entonces saben cuáles son los problemas. (…) Te pongo un ejemplo: en un proyecto de “Evo Cumple” para construir una canchita que voy a hacer en la OTB San Francisco, tiene que ver el presidente de la OTB, sellar el proyecto. ¿Qué estoy haciendo? No estoy tomando en cuenta a los futbolistas de esta cancha, a los comités de agua que está ahí a ladito. Para realmente transversalizar yo creo que no solamente hay que convocar al presidente de la OTB, tendría que ver cuáles son las organizaciones sociales (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Tradicionalmente, en las culturas andinas el buen vivir en lo organizativo-político se ha construido mediante modelos que han partido del consenso y del tipo de autoridad al servicio de la comunidad: “Lo bueno que hemos ido gestando en todo este tiempo es cómo debemos llevarnos entre las personas, cómo deben llevarse marido y mujer, cómo llevarse entre hermanos, cómo llevarse el dirigente con el dirigido. No voy a ver un dirigente que mande a los demás, no, no: no es un capataz” (Entrevista a José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba). También existen

reflexiones sobre la posibilidad de constituir una nueva forma de organización que recoja sus principios desde estas prácticas comunitarias:

> La procedencia de estos ciudadanos es la migración campo-ciudad y esta migración tiene una carga organizativa. Entonces, no hay que descubrir la pólvora. Como te digo, se trata de reinventar, readecuar estas formas ya conocidas, ya practicadas y que además han garantizado un vivir bien. (…) Hay una iniciativa muy linda, me visitó un dirigente para traerme la noticia de que estaban en un proceso de construir nuestra memoria histórica, de dónde provenimos nosotros y cómo realmente readecuamos esos valores, y cómo procedemos a esta nueva forma de vivir en la ciudad. Creo que hay la posibilidad de reinventar las formas que se han practicado desde siempre y por ahí podemos empezar a practicar desde el contexto en que vivimos aquí en la zona sur de Cochabamba (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

Los vecinos se expresan sobre la inquietud de buscar otras formas de relacionarse y organizarse en los barrios, formas menos individualistas:

> Sensibilidad con nuestros vecinos. Con el capitalismo hemos aprendido a vivir en torno solamente de mí y a acumular bienes. (…) Entonces, en esa intención de acumular, hemos olvidado que viven otras personas junto con nosotros. Por eso, yo creo que también es importante volver a sensibilizarse para percatarse de que hay gente alrededor de nosotros que también siente (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

Para que el *Vivir Bien* sea una construcción de todos, se requiere la participación de los grupos que tradicionalmente han sido los más excluidos en la sociedad, como son los niños, jóvenes, ancianos y mujeres. Actualmente, la participación de niños, adolescentes y ancianos es muy marginal, y falta fortalecer la participación de las mujeres:

> A mí me parece chistoso que el día del niño pongan un concejo municipal de niñas, un montón de cosas. ¿Para qué

> sirve? Eso es folklorizar la participación de los niños, cuando deberían existir espacios de participación mucho más naturales, más cotidianos, de hecho, en los cuales los niños y niñas vayan participando. Tú te has preguntado alguna vez si cuando hacen parques infantiles los de planificación de la alcaldía preguntan a algún niño: "¿Cómo quisieras que sea su parque?" (Entrevista a Rafael Alviz, director de la radio CEPJA).

Al realizar este trabajo de investigación, se tuvo la oportunidad de realizar entrevistas y actividades grupales con niños y adolescentes. Era evidente que ellos planteaban muchos aportes sustanciales, que contribuyeron a los resultados de esta investigación, y no solamente sobre los temas que se hubiera pensado que eran para "su edad", como demuestra el siguiente testimonio:

> *Pregunta:* ¿Qué le pedirías a las autoridades que hagan por los niños?
>
> *Respuesta:* Que sea una vida normal, qué digo, que no haya más robos, eso me hace apenar a mí. Y las muertes, ha pasado a ser una moda eso, es una parte triste. Yo quiero una vida muy feliz para todos y que todo esté bien. Que las cosas que han hecho estén bien y no haya más robos, digo eso, que haya más solidaridad en el mundo y aquí en Cochabamba. (Entrevista a Camila Coca, niña de 8 años)

3) Convivir, relaciones

La importancia de la convivencia, de las relaciones equilibradas incluye el ámbito familiar, los vecinos, el entorno, la sociedad en su conjunto y el país. Los pobladores de la zona sur reflexionan de la siguiente manera sobre la convivencia en la sociedad:

- *Vivir Bien* en mi sociedad es tener unidad y así trabajar por el bien de todos.
- *Vivir Bien* en la sociedad es tener unidad, reconciliación, formar y facilitar un futuro mejor.
- Para mí tener un país donde haya paz, con una sociedad donde juntos trabajamos para mejorar Bolivia. Que no haya la pelea quizás con la sociedad.

– *Vivir Bien* en mi país es vivir en paz, no divididos.

(Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

Los entrevistados enfatizan que las relaciones equilibradas de convivencia en la sociedad son importantes para el *Vivir Bien*: "La manera de vivir bien, respetarnos a nosotros mismos, que nos queramos más, que no estemos peleando más, que una cosa, por una cosa estamos peleando. Nos estamos insultando, tenemos que vivir como hermanos. Como hijos de Dios" (Entrevista a María Luisa Lima Meneses, persona de tercera edad).

Una parte de la convivencia es el apoyo mutuo, de vivir en comunidad en la ciudad también.

> De colaborarnos en la medida de nuestras posibilidades, porque también ese gran don que nos ha dado el divino lo hemos perdido. Cuando era niño mi papá y mi mamita nos llevaban, por decirte, a ver cualquier local y te daban primero si no era un *q'allito* era algo de entrada; eso se ha perdido. Hoy debemos, en la medida de nuestras posibilidades, los de la tercera edad, los de mediana edad, los jóvenes y los niños empezar a extendernos la mano, porque todos nos necesitamos; del que menos uno espera también necesitamos. El vivir bien debe ser también convivir con todos, olvidándonos todos de nuestros prejuicios, olvidándonos de algunos malestares que cotidianamente nos da la vida (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado).

4) Seguridad ciudadana

Uno de los temas que tiene que ver con el ámbito organizativo urbano y que sale mucho en las entrevistas en cuanto a las preocupaciones en relación al *Vivir Bien* es la delincuencia e inseguridad ciudadana, así como la drogadicción y el alcoholismo.

> Hay indicadores de cómo el número de "cleferos" va creciendo. Hay inseguridad a causa de aquéllos. La Coronilla, cuando yo era niño, era un medio muy hermoso para poder ir a la ciudad, hoy está lleno de "polillas"; lo mismo está ocurriendo con el Cristo de la Concordia. En esta ciudad tan bonita,

> tan hermosa, los “polillas” y los “cleferos” van proliferando (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado).
>
> Ocuparse más de la delincuencia, por lo menos aquí en la zona hay mucho, demasiado, demasiados locales donde están amaneciendo, las dueñas que venden bebidas alcohólicas sólo venden, no ven la edad del niño o de la niña que entra. Entonces deben sancionar, clausurar, porque los jovencitos y jovencitas están ahí mareados (Entrevista a María Luisa Lima Meneses, persona de la tercera edad).
>
> Que no haya droga porque está echando a perder a los jóvenes, con la bebida que toman parecen perros. Ya no hay respeto, los padres están violando a sus hijos, abuelos a nietos, antes no había eso, hasta la casa se dejaba abierta. Todo era tranquilo, ahora ni un rato puedes dejar la casa abierta. Uno siempre tiene que quedarse y el resto tiene que salir (Entrevista a Altagracia Mendía, viuda de Arnez, persona de la tercera edad).

Los vecinos se sienten muy frustrados ante esta situación y buscan ayuda pero reciben poco o ningún apoyo del Estado: “Cuántas veces hemos hablado con la policía para que venga a hacer ese control, pero no hay. Siempre salen que no hay presupuesto, que no tenemos gasolina, que no tenemos personal” (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).

Las políticas de Estado han sido principalmente desde el enfoque de la “lucha contra la inseguridad ciudadana” mediante mecanismos de represión del delito. No se ha trabajado suficientemente en la prevención, la educación ciudadana, y faltan políticas para la formación y capacitación de jóvenes y adolescentes que están en riesgo de entrar en prácticas delincuenciales (Delgado Benavides, 2009b: 324). La población hace un llamado ante esta situación:

> Vivir en comunidad donde uno se sienta seguro y protegido, necesitamos vivir en una ciudad que sea segura, o sea necesitamos seguridad ciudadana. No podemos estar en la incertidumbre, si nos van a matar, si nos van a robar (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA).

Hay diferentes propuestas de cómo cambiar la situación: control de venta de bebidas alcohólicas y drogas, programas educativos en la televisión, más recursos para la policía, atención a los jóvenes que tienen problemas, etcétera.

> *Pregunta:* ¿Hacia el futuro qué es lo que se puede proponer para que la vida sea *Vivir Bien*?
>
> *Respuesta:* Con los nuevos cambios que estamos haciendo, podría repetir diciendo que haya más hogares, que haya más instituciones para acoger a esos chicos que están en la calle, a esas chicas que se prostituyen. Que haya siempre canales para que vean programas educativos y no programas destructivos. El mejor profesor hoy es la televisión y no es en la escuela lo que se aprende, sino se aprende de la televisión. Con toda facilidad los niños aprenden, que en todos los canales se vean programas educativos. El Gobierno no se olvide de la gente humilde, que no se olviden de los lugares alejados, que haya trabajo y entendimiento entre nosotros por lo menos (Entrevista a Miriam Herbas, facilitadora de CEPJA).

Como una respuesta para resolver la problemática de la inseguridad ciudadana, hay propuestas de crear comunidad en la ciudad:

> Creo que está más enfocado a conocernos en la comunidad, apoyarnos, integrarnos. Y ahora también que hablamos tanto de la inseguridad ciudadana, decíamos que para nosotros vivir bien es tener un conocimiento del vecino por lo menos de la cuadra donde vivo, saber qué personas son, tener una amistad, ayudarnos. ¿Cuántas veces vemos cosas y no decimos nada, nos quedamos callados? Entonces, un primer intento sería eso; conocer primero los que están cerca, hacer comunidad con los mas próximos (Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* en la noche del ritual de primer viernes de *k'oa*. Presentación de trabajo grupal).

5) Democracia, relación con el Estado

En un nivel más amplio, saliendo del contexto del funcionamiento de las OTB, hay reflexiones sobre el estado de la democracia en el país,

y una demanda de que la participación y el poder de decisión deben estar en la gente, en las bases.

> Las bases tendrían que ser las que eligen ahora a sus representantes, consejeros, incluso el alcalde de Cercado debe nacer ya de las bases, ya no ser los de costumbre. En Cochabamba seguramente estás viendo, ya más de 40 postulantes a un cargo político, los cuales ya tuvieron pues vida política, que la gente ya está cansada con aquello, ya deben dar paso a la gente de base muy capaz de ejercer aquellos cargos (Entrevista a Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado).
>
> La democracia es participar; el participar no es solamente elegir a tu representante, en el mismo texto (nueva Constitución Política del Estado) también está aprobada la democracia participativa y la representativa, antes solamente era la representativa. Sobre eso también tenemos que desafiarnos y reflexionar cómo vamos a efectivizar, porque yo ahora con mucho dolor estoy viendo que a los (diputados) electos no les interesa, creo, hacer participar, que las bases tengan control social. (…) Hay muchos, todavía, con esa idea colonizada: “Yo soy la autoridad, yo soy ahora parlamentario y tú tienes que someterte”. Es lírico nomás decir “participación”; han tenido ayer el cinismo de decir que el control social era nomás electoral (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Una forma de pensar en la democracia desde un nivel más local y en el plano humano está expresada en el siguiente testimonio que plantea la necesidad de manejar la democracia de una manera responsable y de respetar los derechos de los demás:

> Según lo que veo la democracia ahora, veo mucho abuso. ¿Por qué digo mucho abuso? Porque todo el mundo lo quiere todo. Tampoco está ahí la democracia, al menos a mi modo de ver. Yo no soy política pero no es necesario ser política, basta ver lo que vivimos. La democracia yo creo que se ha hecho para opinar, para vivir, para pensar y hablar lo que yo siento sin que nadie me reproche, sin que nadie me diga nada. Eso siempre y cuando yo tenga razón de hablar o decir. Pero hoy

> en día la gente no habla así; con razón o sin razón puede tener derechos porque estamos en democracia. La democracia no dice pues: "Haz lo que te da la gana". (…) Lo hacen como libertinaje, sin autoridad, hay muchas cosas que habría que cambiar (Entrevista a Miriam Herbas, facilitadora de CEPJA).

6) Autonomía, autodeterminación, soberanía

La perspectiva desde la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba es fomentar la autonomía de las organizaciones de base en la administración de recursos y delegando responsabilidades a ellos, "construyendo su propia vida en su propia región como uno quiere" (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba). La autonomía nace de la toma de decisión de las bases:

> La soberanía y la dignidad van juntas, y eso se tiene que construir. Si la construimos desde las bases, la autodeterminación va a tener que sobresalir. (…) A ver, en lo económico, ¿cómo vamos a hacer?, ¿en lo social cómo?, ¿qué tipo de educación queremos, para realmente trabajar el tema de educación? Ése es el riesgo, puedes perder lo que es la autodeterminación, e imponer lo trabajado por foráneos a tu comunidad, a tu municipio. Entonces, yo creo que eso hay que ir viendo, y solamente vamos a hacer eso con gente que está realmente comprometida con la gente, porque después por consultoría, por trabajo, por lo que sea… (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

Según los entrevistados, Bolivia tiene que ser soberana, no depender de otros estados; es indigno copiar modelos externos y depender de otros:

> Bueno, un país va a ser digno siempre y cuando asuma su propia decisión de ser soberano y de no sujetarse a imposiciones foráneas externas; entonces un país es digno, cuando construye sus propias normas, sus propias decisiones, su propio desarrollo y más bien es un modelo para los otros

> países (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).
>
> Debería ser más independiente [el Presidente del Estado Plurinacional] y no depender de otro. Él debería pensar sólo con sus colaboradores y no copiarse el pensamiento ajeno porque ese pensamiento puede ser que nos lleve hacia el mal. Yo creo que el Gobierno es capaz de pensar, de hacer como él quiera y no copiarse (Entrevista a María Luisa Lima Meneses, persona de la tercera edad).

Soberanía es la capacidad de asumir desafíos sin depender de otros; es pensar primero en los intereses nacionales y luego en los intereses de los demás. Significa un desarrollo incluyente: "Un país es soberano cuando genera un desarrollo social más incluyente, teniendo en cuenta a diferentes sectores, culturas, de ahí parte la soberanía y no solamente depende de la participación" (Entrevista a Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba).

> Es necesaria una mejor manera de relacionarse, sin imposiciones. Tenemos que ser soberanos, autónomos. Bolivia es copia de otros países; eso es como si los profesionales no tuviéramos capacidad. Debe haber tratados sin imposiciones para una mejor vida (Entrevista a Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco).
>
> Yo creo que la soberanía se construye primero pensando internamente. Lo ha hecho el hermano Evo Morales, primero ha pensado en Bolivia, y después en cómo ver hacia fuera. Está viendo cómo escasea el arroz, el azúcar; antes cuanto más sacabas al exterior parecía que vivías como un país que exporta pero no se veía lo interno. La experiencia que nos ha dado el Gobierno es ver primero lo interno y después lo externo; primero afirmarnos como seres humanos con derecho a la vestimenta, a la alimentación; eso es lo que nos ha dado la soberanía, que no nos impongan. Eso ayuda a tu dignidad. Es ahí que eres soberano cuando tú decides, cuando tienes soberanía alimentaria. Nosotros decidimos qué es lo que comemos (Entrevista a Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado).

CONCLUSIONES

El desarrollo moderno basado en los ideales del capitalismo ha sido criticado por movimientos indígenas, ecologistas, grupos de intelectuales y otros en diferentes partes del mundo. Existen corrientes de pensamiento preocupadas por el daño profundo que el actual modelo de desarrollo causa a la naturaleza y al mismo ser humano, y que revindican el reestablecimiento de las relaciones de reciprocidad con la naturaleza y la búsqueda de formas de vida menos individualistas.

El Gobierno de Bolivia ha planteado el *Vivir Bien* como nuevo paradigma para la planificación nacional. El *Vivir Bien* está plasmado en la Constitución Política del Estado y es el enfoque del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011. La definición de los elementos constitutivos del *Vivir Bien* está en proceso de reflexión y construcción. La tarea de esta investigación fue contribuir a este proceso desde la perspectiva y las vivencias de los pobladores de la zona sur de la ciudad de Cochabamba, un contexto periurbano, multi e intercultural.

Después de haber escuchado los vecinos de la zona sur de Cochabamba, es evidente que el *Vivir Bien* se diferencia, conceptualmente, del desarrollo. *Vivir Bien* es un concepto que los entrevistados fácilmente entienden y lo relacionan con su vida cotidiana y a partir de ella generan propuestas. Si se les pregunta sobre el desarrollo, responden sobre sus necesidades de mejoramiento de infraestructura y de los servicios básicos; mencionan las calles sin asfalto y las casas sin alcantarillado. En cambio, cuando ellos libremente hablan de lo que es importante para su *Vivir Bien* enfatizan los valores humanos de estar bien con la familia, la importancia de la naturaleza, la religión o la espiritualidad, sin dejar de lado la salud, el trabajo y la educación. Los aspectos que les preocupan y dificultan su *Vivir Bien* son los problemas causados por la emigración, la delincuencia y la inseguridad ciudadana, el cambio de valores en la sociedad y la falta de recursos económicos.

El *Vivir Bien* es un concepto que interrelaciona las diferentes dimensiones y necesidades para una vida plena. En esta investigación se ha constatado que el *Vivir Bien* es una búsqueda y necesidad sentida por la gente en general. El *Vivir Bien* es relevante en el entorno urbano multi e intercultural. La planificación para el *Vivir Bien* tiene que tomar en cuenta las múltiples relaciones y dimensiones de la vida, donde el ser humano es parte de su entorno natural y urbano.

La propuesta del Gobierno es el *Vivir Bien*, que toma distancia del “vivir mejor”. Uno de los principales problemas en el “vivir mejor”

ha sido su forma muy individualista de pensar en el desarrollo. Un individualismo que ha separado al ser humano de la naturaleza y lo ha sustituido por el concepto de “recursos humanos”; un individualismo que ha recalcado en el individuo la búsqueda de su bienestar personal, sin pensar en los demás, incluso en su propia familia, como son los padres y los abuelos. Este individualismo ha existido en las relaciones interestatales también, donde se han dividido las culturas del mundo entre los beneficiarios del desarrollo (norte), y los que tienen que trabajar por el desarrollo de ellos (sur).

Para cambiar esto, es importante incluir en el *Vivir Bien* y sus indicadores la visión colectiva o comunitaria de la vida. Hay muchos que tienen miedo de lo colectivo-comunitario, pensando que esto va a llevar Bolivia al comunismo o al sometimiento a las culturas *indígena originario campesinas*. La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) ha aclarado la relación entre los derechos colectivos e individuales de la siguiente manera:

> Muchos de los autores, o los que interpretan el tema del derecho en las comunidades, muchas veces confunden la forma de relación que existe entre ambos (derechos individuales y colectivos). Piensan que el derecho colectivo subordina al derecho individual también llamado derecho humano, cosa que no es cierta. El derecho individual funciona dentro del marco del derecho colectivo; no es relación de subordinación si no son relaciones complementarias, para los pueblos indígenas uno de los principios básicos para el desarrollo es la complementariedad; este principio también se aplica en el tema del derecho (CSUTCB, 2006: 28).

Cambiar la vida hacia una dirección menos individualista y más comunitaria es una necesidad sentida por los pobladores de la zona sur de la ciudad de Cochabamba que se expresan en los diferentes capítulos de este documento.

Uno de los principales desafíos en la implementación de las políticas públicas en general es cómo lograr que las demandas de los vecinos sean comprendidas, asumidas e implementadas en todos los niveles del Estado; esto también en el caso de las políticas de planificación para el *Vivir Bien*:

> En el Cercado de Cochabamba, en el sur de Cochabamba donde estamos nosotros, ¿cuál es el criterio, cuál es la política de gestión municipal en función del desarrollo? Están sumidos en una improvisación. Lo mismo desde las élites dirigenciales, se piensa que el desarrollo es construir una estatua de cemento, entonces, no sé. (…) Que realmente lleguen al territorio estas concepciones de cómo se debe pensar el desarrollo humano, el desarrollo urbano, lo que sea. Desde ya un lugar práctico de trabajo, como son las alcaldías, donde vienen presupuestos, donde se ejecutan presupuestos. Yo creo que está todavía difícil el paso para que desde la planificación se llegue a la realidad (Reunión de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA).

BIBLIOGRAFÍA

Antequera Durán, Nelson

2008 "Dinámica organizativa en la zona sur de Cochabamba". En: *Villa Libre. Cuadernos de estudios sociales urbanos No. 2-2008*. Cochabamba: CEDIB, pp. 67-88.

2007 *Territorios urbanos: Diversidad cultural, dinámica socioeconómica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: CEDIB.

Arnold, Denise Y.

2006 "Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto". En: Yapu, Mario (coord.). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz: U-PIEB, pp. 3-115.

Bolivia. Leyes, decretos, etc.

2009 *Constitución Política del Estado.*

1996 *Ley 1654 de Descentralización Administrativa.*

1994 *Ley 1551 de Participación Popular.*

1991 *Ley 1257 Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.*

Casa de la Mujer, Centro de Estudios y Apoyo al Desarrollo Local (CEADL) y Centro de Culturas Originarias *Kawsay*

2009 *Sistematización de experiencias del Programa democracia "De la protesta a la propuesta".* La Paz: Solidaridad Suecia-América latina.

Castro Escalante, Sonia
2009 “Identidad y vivencia de territorio”. En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp. 83-118.

Castro, Sonia y Ruth Quintanilla
2009 “Centro y periferia”. En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp. 28-36.

Centro de Culturas Originarias *Kawsay*
2005 *Metodología Propia: Educación Diferente*. Cochabamba.

CEDIB (Centro de Documentación e Información Bolivia)
2008a *Construyendo una vida en la ciudad: La construcción cotidiana de la ciudad protagonizada por quienes llegan en busca de mejores días.* Cochabamba: CEDIB.
2008b *Datos del Sur: Distrito 5 de Cochabamba*. Fascículo 6. Cochabamba: CEDIB.
2007 *Carpeta de Datos de la zona Sur de Cochabamba. Datos del distrito 5 Cochabamba.* Tomo VI. Cochabamba: CEDIB.

Cerruto A., Leonel
2009 “La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural *Kawsay* (UNIK)”. En: Daniel Mato (coord.). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de Construcción, logros, innovaciones y desafíos.* Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), pp. 123-154.

CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia)
2006 *Nueva Constitución Plurinacional: Propuesta política desde la visión de campesinos indígenas y originarios*. La Paz: CSUTCB.

Cullinan, Cormac
2003 *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*. Second Edition. Bodmin, Cornwall: Green Books in association with The Gaia Foundation.

Delgado Benavides, Adalino
2009a “Los *Jody Boys* de la zona sud de Cochabamba”. En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde*

el Sud – territorios e identidades. Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp.253-300.

2009b “Cuestiones de políticas sociales en tiempos de cambio”. En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp. 301-325.

FAM Bolivia y PADEP

2002 *La vía municipal hacia la Vida buena. Insumos para ajustar la EBRP.* La Paz: FAM-PADEP.

Galindo Cáceres, Jesús (coord.)

1998 *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación.* México: Pearson y Addison Wesley Longman.

Garay, Alfredo

2002 *Dimensión territorial de lo local en Desarrollo local en áreas metropolitanas*. Disponible en: http://www.urbared.ungs.edu.ar, 14 de enero de 2010.

Hargitai, R. *et al.*

1997 “Tetralectics - An approach to postmodern logic”. En: *Symmetry: Culture and Science*, 8 (3-4). Budapest: Symmetrion, pp. 295-313.

INE (Instituto Nacional de Estadística)

2002 *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. La Paz: INE.

Lajo, Javier

2005 *Qhapaq Ñan: la Ruta Inka de Sabiduría.* Lima: Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad-CENES.

La Razón

2010 “25 postulados para entender el Vivir Bien” [Entrevista con el Ministro de Relaciones Exteriores, David Choquehuanca]. La Paz, 31 de enero.

Mejía Coca, Geovana *et al.*

2009 *Nudos SURurbanos: Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba.* Cochabamba: PIEB, FAM, Gobierno Municipal de Cochabamba.

Ministerio de Educación

s/f *Estudio para el Sistema Educativo Plurinacional de Bolivia: Sistematización Curricular para la Educación Regular. Etapa: Educación Básica Vocacional. Área: Ciencias de la Naturaleza.* La Paz.

Ministerio de Medio Ambiente y Agua
2010 *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica.* La Paz.

Ministerio de Planificación del Desarrollo
2009 *Insumos que hacen la construcción de los indicadores del Vivir Bien.* La Paz. (Documento no publicado).
2007 *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien. Lineamientos Estratégicos 2006-2011.* La Paz.

Ministerio de Relaciones Exteriores
2009 *El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global.* La Paz.

Molina B., Ramiro y Xavier Albó (coord.)
2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana.* La Paz: Sistema de Naciones Unidas en Bolivia.

Moya Salguero, Luis
2009a "Espacio sur e identidades juveniles". En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp. 46-82.
2009b "El yo y los otros: trayectos de la identidad" en Quintanilla, Ruth (Coordinadora) *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas – Fundación Social Uramanta, pp. 182-212.
2009c "¿Qué es lo que quieren los jóvenes?". En: Quintanilla, Ruth (coord.). *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas-Fundación Social Uramanta, pp. 326-335.

Naciones Unidas (NN.UU.)
1986 *Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo.*

Organización Internacional del Trabajo (OIT)
1989 *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.*

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)
2009 *Informe sobre Desarrollo Humano*. Disponible en: http://hdr.undp.org, 4 de febrero de 2010.

Prefectura de Oruro
2007a *Guía de Planificación Participativa en Salud basada en la Chakana: Departamento de Oruro. Módulo Introductorio.* Oruro.
2007b *Guía de Planificación Participativa en Salud basada en la Chakana: Departamento de Oruro. Módulo 4 Yachay Yatiña (Saber): Leyendo nuestra realidad.* Oruro.

Quintanilla, Ruth (coord.)
2009 *Aquí todos somos de todas partes: Narrativas juveniles desde el Sud – territorios e identidades.* Cochabamba: Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias de Educación/ UMSS y Centro Vicente Cañas- Fundación Social Uramanta.

Saaresranta, Tiina y Magaly Hinojosa Román
2009 *Derechos de los pueblos indígena originarios campesinos de Cochabamba: Entre la ley y la realidad.* La Paz: Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas del Ministerio de la Presidencia y PIEB.

Smith, Linda Tuhiwai
2001 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.* Londres y Nueva York: Zed Books Ltd and Dunedin: University of Otago Press.

Trapnell, Lucy, Albina Calderón y River Flores
2008 *Interculturalidad, conocimiento y poder: Alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía Peruana.* Lima: Instituto del Bien Común.

Universidad PIEB
2009a *Proyecto de Apoyo a la Construcción de Indicadores de "vivir bien": investigaciones etnográficas acerca del vivir bien, términos de referencia*. La Paz: PIEB.
2009b *Proyecto de investigación del vivir bien: Aspectos teóricos y metodológicos*. La Paz: PIEB.

Viteri Gualinga, Carlos
2000 *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*. Documento incluido dentro de la Biblioteca digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo. Disponible en: http://www.indigenas.bioetica.org/nota10.htm. 6 de enero de 2010.

Walsh, Catherine
2006 "De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones de(sde) proyectos político- epistémicos". En: Yapu, Mario (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador: Memoria del seminario internacional*. La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, pp. 169-183.

ANEXOS

Anexo I
Lista de entrevistados

1. Roberto Zubieta, vicepresidente de la OTB Jorge Wilstermann, presidente de red de 20 juntas escolares de Jaihuayco. Entrevista realizada el 24 de noviembre de 2009.
2. Joel Mauricio Hinojosa Guzmán, niño. Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2009.
3. Andrea Melani Tito Madani, niña de 11 años. Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2009.
4. Camila Coca, niña de 8 años. Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2009.
5. María René Fernández Chávez, niña de 9 años. Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2009.
6. Carmen Arminda, niña. Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2009.
7. Altagracia Mendía, viuda de Arnéz, persona de la tercera edad. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
8. María Luisa Lima Meneses, persona de la tercera edad. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
9. Gloria Torrico Montaño, persona de la tercera edad. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
10. Pastor Arnez, persona de la tercera edad. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
11. Eusebio Veizaga, vicepresidente del Centro de Ancianos Kanata Jaihuayco. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
12. Miriam Herbas, facilitadora de CEPJA. Entrevista realizada el 8 de diciembre del 2009.
13. Ricardo Antezana Pérez, joven de 25 años. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
14. Danitza Villazón Ayala, adolescente de 13 años. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.

15. Magaly Gutiérrez Vela, niña de 12 años. Entrevista realizada el 8 de diciembre de 2009.
16. Rafael Alviz, director de la radio CEPJA. Entrevista realizada el 15 diciembre de 2009.
17. Edwin Huerta Ferrofino, presidente del Consejo Distrital 5 del municipio Cercado. Entrevista realizada el 16 de diciembre de 2009.
18. Natividad Choque, Diputada suplente de la circunscripción 25 de la zona sur del municipio Cercado. Entrevista realizada el 17 de diciembre de 2009.
19. María Rosa Condori Conde, estudiante joven de Jaihuayco. Entrevista realizada el 22 de diciembre de 2009.
20. Joel Flores, presidente de la Federación de Juntas Vecinales de Cochabamba. Entrevista realizada el 24 de diciembre.
21. José Antonio Rocha, presidente de la Academia Regional de Quechua-Cochabamba. Entrevista realizada el 5 de enero de 2010.
22. Leonel Cerruto, miembro del directorio de Centro de Culturas Originarias *Kawsay*. Entrevista realizada el 5 de enero de 2010.
23. María Nancy Cavero, costurera modista. Entrevista realizada el 5 de enero de 2010.
24. Jhonny Álvaro Quiroga Rojas, profesor de educación física. Entrevista realizada el 3 de febrero de 2010.
25. Julio Veizaga, propietario de tienda barrial. Entrevista realizada el 3 de febrero de 2010.

Anexo II
Actividades realizadas durante la investigación

Actividades grupales y focales

1. Reuniones de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personal de CEPJA, oficinas de CEPJA. 26 de noviembre, 2 de diciembre y 7 de diciembre de 2009.
2. Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con personas de la tercera edad, sala de reuniones del Templo de San Joaquín. 1 de diciembre de 2009, Jaihuayco.

3. Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* en la noche del ritual de primer viernes de *k'oa*, CEPJA, Jaihuayco. 4 de diciembre de 2009.
4. Taller de reflexión sobre el *Vivir Bien* con los participantes del Curso de Animadores Socioculturales de CEPJA, oficinas de CEPJA. 7 de diciembre de 2009.

Observación-participación

1. Presentación del Teatro Trono, cancha multifuncional del Centro Educativo San Francisco de Asís. 20 de noviembre de 2009.
2. Actividad de observación y participación en el ritual de primer viernes de *k'oa*, oficinas de CEPJA, Jaihuayco. 4 de diciembre de 2009.
3. Gran peña y festival de danza, clausura de actividades de CEPJA, Plazuela de Jaihuyaco. 12 de diciembre de 2009.

Autores

Rolando Mamani Pacasi

Cientista político, graduado de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), maestrante en Población y Desarrollo del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA). Ha sido ganador de becas de investigación del Colectivo Latinoamericano de Jóvenes-FLACSO, del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y del Consorcio Global para la Transformación de la Seguridad (GCST). Realizó diversas investigaciones enfocadas en temáticas de juventud, género, crimen y violencia en Bolivia.

Wilder Molina Argandoña

Es investigador sobre cultura política y democracia en la región amazónica, con licenciatura en Sociología y Derecho, maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de la Cordillera y maestría en Investigación para el Desarrollo de la Universidad PIEB. Es profesor de Sociología Jurídica, Metodología de la Investigación y Gestión Municipal en la ciudad de Trinidad. Fue parte del equipo de investigadores del Centro de Investigación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBENI) y, actualmente, forma parte del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) del Beni. Es autor, entre otras, de las siguientes investigaciones: *Sociedades y territorios culturales en la región amazónica* (Fundación UNIR, 2007); *Estado, autonomías e identidades territoriales en la región amazónica de Bolivia* (PIEB, 2008); *Ciudadanía, derechos humanos y condiciones socio-laborales de los trabajadores de estancias ganaderas del Beni* (Defensor del Pueblo, 2009); *Uso e incidencia de los derechos del pueblo Chimane. Voces del chetiye* (PIEB, 2009) y *Somos creación de Dios, ¿acaso no somos todos iguales…? Acción colectiva, discurso y efectos de la Marcha por el Territorio y la Dignidad*

de los Pueblos Indígenas Amazónicos, 1987-1990 (Fundación TIPNIS, TAUPADAK y CIPCA-Beni, 2011).

Fabiana Chirino

Psicóloga y psicoanalista, tiene una Maestría en Educación Superior (Universidad de Aquino Bolivia, UDABOL) y otra en Investigación en Ciencias Sociales (Universidad PIEB). Tiene experiencia docente en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM), en la Escuela Superior de Formación de Maestros Enrique Finot, en la UDABOL y en la Universidad Privada Domingo Savio (UPDS). Formó parte del equipo de investigación del trabajo *Malestar social y administración pública* (2002) publicado en la Colección de Documentos de Trabajo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). También publicó en coautoría, con Maggie Jáuregui, Nelson Jordán y Karin Hollweg, el libro *Huellas migratorias. Duelo y religión en las familias de migrantes del Plan Tres Mil de la ciudad de Santa Cruz* (PIEB, 2010).

Tiina Saaresranta

Magister en Ciencias Políticas, con especialidad en derecho internacional de los derechos humanos en la Universidad Åbo Akademi, Finlandia. Actualmente, realiza estudios doctorales en la misma universidad con enfoque en los derechos de los pueblos *indígena originario campesinos* en el sistema educativo en Bolivia. Ha realizado trabajos de investigación sobre la implementación de los derechos de los pueblos *indígena originario campesinos* en Bolivia, propuestas para educación intracultural, sobre derechos de la niñez indígena en Bolivia y sobre el derecho indígena consuetudinario en Ecuador. Ha trabajado en proyectos de desarrollo relacionados con temas de educación y derechos indígenas en Bolivia, Ecuador y Guatemala.